عالم المعرفة
سلسلة كتب ثقافية شهرية يصدرها
المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب - الكويت

الحضارة ومضامينُها

تأليف: بروس مازليش
ترجمة: د. عبدالنور خراقي





عالم المعرفة
سلسلة كتب ثقافية شهرية يصدرها
المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب - الكويت
صدرت السلسلة في يناير 1978
أسسها أحمد مشاري العدواني (1923-1990) ود. فؤاد زكريا (1927-2010)

الحضارة ومضامينُها

تأليف: بروس مازليش
ترجمة: د. عبدالنور خراقي



مايو 2014
412

عالم المعرفة

سلسلة شهرية يصدرها
المجلس الوطني للثقافة
والفنون والآداب

ترسل الاقتراحات على العنوان التالي:
السيد الأمين العام
للمجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب
ص. ب: 28613 - الصفاة
الرمز البريدي 13147
دولة الكويت
تليفون: 22431704 (965)
فاكس: 22431229 (965)
www.kuwaitculture.org.kw

التنضيد والإخراج والتنفيذ
وحدة الإنتاج في المجلس الوطني

ISBN 978 - 99906 - 0 - 420 - 7

رقم الإيداع (2014/166)

العنوان الأصلي للكتاب

Civilization and Its Contents

By

Bruce Mazlish

Stanford University Press, USA 2004.

طُبع من هذا الكتاب ثلاثة وأربعون ألف نسخة

رجب 1435 هـ ـ مايو 2014

المواد المنشورة في هذه السلسلة تعبر
عن رأي كاتبها ولا تعبر بالضرورة عن رأي المجلس

المحتوى

مقدمة المترجم

«حان الوقت لتجاوز مفهومَي الحضارة والثقافة وتبني مفهوم الكياسة»

المترجم

يهدف كتاب **الحضـارة ومضامينها** إلى درء الخلافـات الموجودة بـين أفراد العـالم باحترام خصوصية كل حضارة إنسـانية (غربية، عربية/ إسـلامية، آسـيوية)، وعدم المسـاس بقدراتها الثقافيـة والاجتماعيـة والدينيـة. ولبلوغ هذا المطمـح، يرى الكاتب أهميـة العودة إلى تبني مفهوم «الكياسة» (civility) في تعاملاتنا عوضا عـن «الحضارة»، التي لها حمولـة أيديولوجية غير بريئة في أحيان كثيرة، فتتسـبب في خلافات بين الأمـم نحن في غنى عنهـا. كل هذه قضايا مهمـة تفيد القـارئ العربي في فهمـه لوضعه الحالي داخل المنظومة الثقافية العالمية.

لقد تمت كتابـة مؤلف **الحضارة ومضامينها** مـن قبل مؤرخ بـارز لمفهوم الحضـارة، ومثقف متمكـن من قضايا تهـم الخصوصية الثقافية. إن كتاب بروس مازليـش (Bruce Mazlish) يقدم

تبصرات مهمة تستفز فكر القارئ المتتبع للفكر العالمي ضمن سبعة فصول متماسكة في الحضارة والتاريخ. في الوقت الراهن، يتفق الدارسون حول فكرة أن مفهوم «الحضارة» - مثله مثل المفاهيم الأخرى المتصلة به كالأمة، والثقافة، والكونية (الكوزموبوليتانية) - مفهوم اجتماعي (social construct). ويدعونا مازليش إلى إعادة التفكير في التطورات التي لحقت مفهوم الحضارة عبر التاريخ من جراء الاختلافات الأيديولوجية والاجتماعية التاريخيــة؛ ليؤكد بجرأة لافتة للنظر على ضرورة ســحب كلمة «حضارة» من الســؤال العلمي، ولكنه لا ينفي اســتعمالها جملة وتفصيلا في المادة العلمية. يرمي الكاتب من خــلال هذه الخطــوة إلى أن يبدل به أدوات تصوّرية تســاهم في فهم حقيقة الطبيعة البشرية الكونية ومتغيراتها الإقليمية المحلية.

لقد تناول مازليش في الفصل الأول (أصول مفهوم الحضارة وأهميته) موضوع كتابه، معتمــدا مفكرة تاريخانية تجــول بنا في أصل مفهوم الحضارة وتطوره. فبدأ بتجســيد الفرق الموجود بين المتحضر (أي حياة المدنية) والهمجي. وطرأ على هذا التقابل الثنائي تحول كبير ساهم فيه مفكرو عصر الأنوار الأوروبيون خلال القرن الثامن عشر لتعميم قيم المركزية الأوروبية (Eurocentric) خلال مطلع عصر العولمة الحديث.

وفي الفصل الثاني (الحضارة باعتبارها أيديولوجية اســتعمارية)، يوضح مازليش كيف تحول الشعور الأوروبي في مطلع القرن الثامن عشر من مجرد الاعتزاز بحضارته وفضائلها على البشرية إلى خطابات تتسم بالشدة والغطرسة، تأكد التفوق الأوروبي (superiority). ويــوازي هذا التحول الأوروبي انتقال من أيديولوجية اســتعمارية معتدلة إلى حقبة استعمارية أكثر همجية ووحشية.

وأما الفصل الثالث (الحضارة باعتبارها أيديولوجية أوروبية)، فيقدم حقائق تاريخية فكرية مهمة عن حالات التوتر التي شهدها القرن التاسع عشر بين تعريف شامل للحضارة الأوروبيــة، وتعريفات تقوم على العنصرية والإقصاء ذات الأثر البالغ في الســلوك الغربي. ومــن خلال الاطلاع على كتابات فرانســوا غيــزو (François Guizot) وآرثر دي غوبينو (Arthur de Gobineau)، وتشارلز داروين (Charles Darwin)، وهينري توماس باكل (Henry Thomas Buckle)، وكتــاب أوروبيين آخرين ذوي تأثير فكري شــامل، يتوصل المؤلف إلى الخلفيات التي أدت إلى ميلاد موضوعات حضارية أوروبية رئيســة، من قبيل القيم الخلقية، والعرق، والدين، والمناخ، والنشــوء. ولو أن الاقتناع الشامل المتعلق بفكرة

الحضارة، كان يتضمن إمكان أن يصبح الأفراد (أي الآخر مثل العرب والآسيويين) أعضاء في الحضارة الأوروبية أو أن يتبنوها وأن يصبحوا فاعلين داخلها.

كما يناقش مازليش في الفصل الرابع (العملية التحضرية) الثقافة الأوروبية من خلال مفكرين كبار مثل فرويد (Freud) ونوربيرت إلياس (Norbert Elias) اللذين شكلا أفكارا جريئة وصريحة عن الجوانب السلبية للحضارة الأوروبية، محاولين الابتعاد عن الاتجاه الانتصاري الكلاسيكي الذي لا ينقطع عن تمجيدها. ومن منظور تاريخي شامل، يواصل الكاتب مناقشته أفكارا أخرى لمجموعة من النقاد والرومانسيين الأوروبيين، خاصة أولئك الذين وصفهم ستيفان هاي (Stephan Hay) بالرومانسيين الذين لهم ميول نحو الثقافة الآسيوية ولهم رسالة تدعو إلى النهضة الشرقية.

ويتناول المؤلف في الفصل الخامس (حضارات أخرى) نظرة المصريين والصينيين والطاويين لمفهوم الحضارة، من دون أن ينسى التطرق إلى التحول الهائل الذي لحق بخطاب الحضارة؛ من كونه أيديولوجية الاستعمار الهمجي إلى كونه أداة فكرية للقومية المناهضة للاستعمار تعتمد خطاب الشرق (East) الروحي والقيمي مسلكا لها في مقابل خطاب الغرب المادي المنهار.

ويضم الفصل السادس (حوار الحضارات في عصر العولمة)، والفصل السابع (استنتاجات) ملاحظات جديرة بالذكر عن المحاولات التي حصلت أخيرا حول الحوار بين الحضارات بدعم من اليونيسكو (UNESCO). ويوضح الكاتب كيف أن الصراعات الراهنة تمتد إلى داخل الحضارات، وليس بين الحضارات المختلفة.

إن مازليش لا يستبعد إمكان التوصل إلى حوار حضاري بناء، على الرغم من أن المغزى الحميد والمثالي «لحوار الحضارات» يقوم على مفهوم عتيق ومهجور للحضارة؛ فهو يشدد على أن تتوافق جهود هذا الحوار مع حقيقة مُفادها أن هناك الآن حضارة كونية واحدة، تساعد في حد ذاتها على تأسيس أرضية إيجابية للحوار ولا تقف عائقا في وجهه(*). وإذا ما اطلع القارئ على المقالات التي قُدمت في ندوات ومؤتمرات دولية حول حوار الحضارات بتنظيم اليونيسكو - وهي لا حصر

(*) لا بد من الإشارة هنا إلى أن كتبا كثيرة ظهرت أخيرا تدعو إلى هذا الحوار؛ فكتاب تاريخ ضائع من تأليف الديبلوماسي السابق مايكل هاميلتون مورجان (Michael Hamilton Morgan) وتصدير العاهل الأردني الملك عبدالله الثاني هو، كما قال الملك، «لبنة في رأب الصدع بين المسلمين والغرب والإبانة - لمن لا يعرف - عن أهمية دراسة التاريخ كمؤشر لحقائق الأمور من أجل التواصل الإنساني البناء» (ص: 11). ←

لها – فسـيتفق مع مازليش (Mazlish) حول فكرة أن هذه الندوات والمؤتمرات لم تتمكن لحد الآن من أن تقدم معنى واضحا لمفهوم الحضارات.

وفي ختـام كتابه، ينبـه المؤلف إلى أنه قد حان الوقت لتجـاوز مفهومي «الحضارة» و«الثقافة»، وتبني مفهوم «الكياسـة» (civility) المرتبط بقيم عالية تقوم على محاسبة النفس والنقد الذاتي، على الرغم من الاستعمالات المتعددة لمصطلح «حضارة» في مجالات متنوعـة، وعـلى الرغم من القيمة الفكريـة التي يتمتع بها نمـوذج «الحضارة الكونية - الثقافات المحلية». ومن ثم يسهل علينا التأثير في الاتجاه الذي تسير فيه الحضارة الكونية، فنجعلها أكثر شـمولية وإنسانية حتى لا تتكرر الخلافات والتقسيمات المأساوية (حضارة، عرق، دين، إثنية) غير المبررة التي خلفتها عولمة نهاية القرن التاسع عشر.

إن الكتـاب – بحـق - مسـاهمة إضافية في مجال البحـث العلمي الذي يهتم بدراسة مفهوم الحضارة دراسة متأنية ورصينة بعيدة عن العنصرية والتقوقع حول الذات، وكُتب بأسلوب متعدد التخصصات: تاريخي وفلسفي وعلمي وأدبي.

وفي الختام أودِ أن أعبر عن شـكري وامتناني الخالص لكل من أسـهم من قريب أو بعيد في إخراج هذا العمل المترجم إلى النور، وأخص بالذكر بعض الأساتذة الذين صححـوه ونقحوه من قبيل أسـاتذة اللغة العربية بجامعة محمـد الأول: الدكتور مصطفى الرمضاني والدكتور بلخير هانم والدكتور عبد القادر لقاح والأستاذ حدادي بلقاسـم. وشـكر خاص موصـول إلى الدكتور مصطفـى غانم الحسـني الذي ظل يشـجعني عـلى إتمام العمل، فكنت أقـرأ أجزاء مترجمة من الكتـاب في بيته وهو يسمع ويقوِّم الترجمة على الرغم من سقمه الشديد.

وفي الختام، أشكر زوجتي الدكتورة إلهام سته على صبرها معي طوال المدة التي استغرقتُها في إتمام هذا العمل، وعلى مراجعتها المثمرة للمقدمة التي اخترتها له. كما أستسمح أمي وابنتي تسنيم وابني عبد القدوس عذرا إن كنت قصرت في حقهم.

Michael Hamilton Morgan (2008). Lost History: The Enduring Legacy of Muslim Scientists, ← Thinkers and Artists. National Geographic: Washington.

كما لا يفوتني ذكر عمل هاكان ألتناي (Hakan Altinay): التربية المدنية العالمية، (Global Civics) الذي ترجمته أخيرا، إذ يتفق مع فكرة مازليش الداعية إلى تأسـيس حضارة عالمية، حينما يطالب ببناء مواطن عالمي يتجاوز حدود مفهوم الوطن الضيق. [المترجم].

مقدمة تمهيدية

«أظن أنه بات من الضروري حاليا الدفـع إلى مـا وراء هـذه الرؤية، وتصور الحضارة باعتبارها شخصية خيالية قد تختفي بشكل نهائي»

المؤلف

إن الحضـارة موضـوع مثير للاهتـمام، ما دفعنـي إلى جمع مادته منـذ زمن طويل على نحو متقطع. وبعد مرور عدة سنوات، تسلمت دعوة للمشـاركة في ندوة يزمع تنظيمها خلال شـهر مايو المقبـل في طهران بإيـران. ووقعت عيناي على كلمة «طهران» فلم تبرحها، لرغبتي الأكيـدة في زيارة تلك المدينة وبلدها منذ مدة. قبلت الدعوة الموجهـة إلي، من دون إتمام نص الرسـالة بعد أن علمت من خلالهـا أن الندوة سـتتمحور حول الحضارات المقارنة برعاية من «المعهـد مـن أجل حـوار الحضـارات»، الذي أسسه حجة الإسلام السيد محمد خاتمي برعاية الرئيس الإيراني آنذاك، فازداد حماسي وشـوقي أكثر لحضور الندوة.

وخـلال تحضـير مداخلتي قمـت ببحث موسـع بخصـوص أصـل الكلمة «حضـارة»،

فوجدتها غربية ونوعا ما حديثة الميلاد، وهذه قصة سأفصل فيها القول لاحقا. وبعد ذلك حدث شيء مضحك وغريب قبل الذهاب إلى طهران، إذ صارت الندوة متورطة في صراعات إيران السياسية. وقبل بضعة أشهر من انعقادها، شارك «المعهد من أجل حوار الحضارات» في لقاء انعقد ببرلين، أجهضه بعض المنشقين عن النظام الإيراني الذين سارعوا إلى المنصة مبدين ملاحظات قدحية، وامرأة شابة زُعم أنها تعرت أمام الملأ، ما أفسد جهود المصلحين الإيرانيين الرامية إلى الدخول في حوار مع الغربيين. واستغل المتشددون هذه الحادثة لدى عودتهم إلى طهران، مدعين حدوث ذلك كلما حاد المرء عن الموقف الأصولي ودخل في حوار مع العدو. وعلى إثر ذلك اعتقل شخصان من المعهد المذكور لمدة أربعة أيام قبل موعد ندوتي، ثبتت مشاركتهما في لقاء برلين.

أقول «ندوتي»، وإن كنت في الواقع واحدا من بين ستة دارسين أمريكيين سيشاركون فيها وستنشر مداخلاتهم في مجلة ***International Sociology*** من إعداد الأستاذين سعيد أرجوماند (Said Arjomand) وإدوارد تيرياكيان (Edward Tiryakian). وكانا يقومان بتلك الترتيبات بتوجيه من الجانب الغربي؛ فكانت تلك الترتيبات صعبة ومعقدة. ولم يكن التأشيرات قد استصدرت بعد في الواقع ونحن على مشارف موعد الندوة. وقال لنا مضيفونا بكل أدب: إن حضور الندوة أصبح الآن خطيرا جدا بعد وصول الأمر إلى حد الاعتقالات. ولم نحصل على التأشيرات إلا بعد مرور أسبوع على موعد الندوة. عمل ديبلوماسي للغاية! وبطبيعة الحال لم نتمكن من حضور الندوة.

وتعد الحضارة مسألة خلافية بشكل واضح؛ فهي ليست مجرد موضوع تاريخي ينتظر بحثا وتفكيرا متجردا وخاليا من العاطفة، بل إنها موضوع ملتهب، أراد له إعلان الأمم المتحدة للعام 2001 أن يكون كذلك على نحو عالمي، عندما جعل من هذا العام عام «حوار حضاري». وظلت الحضارة تثير مشاعر متناقضة لدى العديد من المراقبين، إذ تمثل لبعض الناس حصيلة الإنجاز البشري، أي النتيجة النهائية للتقدم الحديث. أما بالنسبة إلى البعض الآخر فهي تشكل تهديدا خارجيا يجرد الإنسان من إنسانيته ويجلب معه مكننة للحياة، وتحديا «للمعتقدات» التقليدية. وبقي الأمر على حاله منذ أول ظهور لكلمة «حضارة».

كانت طهران مكانا ملهما يشـجع على العودة إلى الملاحظات الوافرة التي سبق لي أن جمعتها قبل الدعوة التي وجهت إلي، مما أدى بي ليس فقط إلى كتابة مقال في مجلـة *International Sociology*[1]، بل إلى الشروع أيضا في كتابة المؤلف الحالي. واندمـج هذا العمل مـع باعث آخر؛ فعنـوان كتابي بطبيعة الحـال يقوم نوعا ما على الكلمات المكونة لكتاب سيغموند فرويد (Sigmund Freud) الشهير **الحضارة وسـخطها** (*Civilization and Its Discontents*)، الـذي اسـتعملته في تعليمي لعدة سنوات. وشرعت في النظر من كثب في «مضامين» الكلمة «حضارة»، مستوحيا ذلـك من كتاب فرويد ومن طهـران. وبعد الانتهاء من هذه المهمة مباشرة، شرعت في القيام بتقييمات سـطحية بخصوص سـعادة البشر وشـقائهم. وكما هو واضح، فإنني مهتم بالمضامين السياسـية وكذا النفسية والفلسفية للحوار. وإذا كان فرويد محللا نفسانيا، فأنا مؤرخ (على الرغم من أنني مؤرخ متعدد التخصصات ومقارن)، وأتناول الموضوع أساسا بهذا الأسلوب من البحث.

وفي ضوء هذه الإيحاءات والولاءات، أسـعى من خلال الكتاب الذي بين أيدينا إلى تقفي أثر جذور وأهداف كلمة «حضارة» من خلال تتبع تطورها إلى شكل من أشـكال الأيديولوجيا الغربية المسخرة في النزعة الاسـتعمارية وظلها. كما سأعمل في هـذا المسـعى على تناولهـا باعتبارها جزءا مـما أصبح يعرف باسـم «العملية التحضرية» (سـيرا عـلى درب عمل نوربيرت إليـاس (Norbert Elias)، ثم أدرس انتشـارها خارج الغرب بما أنها أصبحت مفهوما يتنقل مسـافرا من مكان إلى آخر. وكجزء من الدراسة المذكورة - وإن كان ذلك باقتضاب شديد - أود أن أثير مسألة مـا إذا كان ممكنـا اعتبار قضية العولمة في سـياق الحديث عـن الحضارات يمثل شـكلا جديدا من أشـكال الحضارة، مع الأخذ بعين الاعتبار المشاكل المصاحبة لكلا المصطلحين: «العولمة» و«الحضارة». وفي هذه المرحلة، سـأتولى مهمة تقييم قضية مستقبل مفهوم الحضارة ومباشرتها.

وسـتأتي بعض الملاحظات التمهيدية تباعا. ثم إن الموقف الذي سـأتبناه - وإن كنت لا أدعي لنفسي الابتكار فيه إلا قليلا - هو أن مفهوم الحضارة تشكل اجتماعيا. وقد سبق التطرق إلى طبيعتها ووظيفتها السياسية والإيديولوجية، غير أن معالجتي التاريخية سـتعرض لتبيـان الكيفية التي تغيرت من خلالها مع مـرور الزمن. وأود

أن أناقش أكثر انعدام أي «جوهر» وأي خاصية «طبيعية» فيما نختار تسميته بالحضارة، لكن لا ننكر طبعا إمكان أن يُعزى هذا الجوهر وهذه الطبيعة إليها. وعلى سبيل المثال، تناول الحضارة كل من اوزفلد سبينغلير (Oswald Spengler) (على الرغم من أنه دعاها بالثقافات) وآرنولد توينبي (Arnold Toynbee)، باعتبارها كائنات حية ثابتة تخضع للولادة والنمو ثم الانحدار فالموت. وبتصور الحضارات على هذا النحو، لن تكون غير كيانات منغلقة على نفسها بشكل أساسي، وقلما تنفتح على الافتراضات والترابطات.

ولم تعد هذه الرؤية دارجة (باستثناء ساموبل هانتينغتون (Samuel Huntington)، غريب الأطوار)؛ فمعظم أولئك الذين لا يزالون يشتغلون بمفهوم الحضارة، مثل وليام مكنيل (William Mckneill)، عملوا في سبيل تحريره من حدوده الثابتة، مهتمين باللقاءات الحضارية عبر الحدود. وفي واقع الحال، يفضل بعض الدارسين التفكير في هذه التفاعلات باعتبارها مكونا من مكونات الحضارات وليس باعتبارها هامشية أو عرضية. ويبدو لي أنها طريقة متجانسة روحا وطبعا مع التفكير في موضوعنا.

وأظن أنه بات من الضروري حاليا الدفع إلى ما وراء هذه الرؤية، وتصور الحضارة باعتبارها شخصية خيالية قد تختفي بشكل نهائي كما نرى. إن الخيال لا يمكن إقصاؤه جملة وتفصيلا بطبيعة الحال، بل لا بد من الاعتراف به كما هو، ثم إعادة صياغة تصوره. وكما سنرى في إبانه، إن أول ظهور للمدن باعتبارها موضعا للجماعة الاجتماعية (Social community) تميز بإنشاء أسوار فصلت بين أولئك «المتحضرين» ومن هم دون ذلك من الذين وصفوا بـ«الهمجيين». وإذا جرى الاعتراف بذلك فإن تحطيم الأسوار من حول المراكز الحضرية - التي تعد تجليات مادية تأذن بقدوم «الحداثة» - قد ينظر إليه تحولا عميقا في الطريقة التي من خلالها ينبغي تصور الحضارة.

وعلى نحو متزايد بات صعبا تصور «مركز» للحضارة، إذ أصبح هذا المفهوم أكثر تجريدا. وكما لاحظ الشاعر ييتس (Yeats) بنجاح، فالمركز لا يقدر على الصمود والاستمرارية. ومما لا شك فيه، أنه بحلول القرن الثامن عشر - على الرغم من أن تلك الفترة كانت تمثل فترة تجسيد (reification) لهذا المفهوم -

لم يكن من السهل تصور الحضارات من دون مركز وحسب، بل لا بد أيضا من اعتبارها كيانات منفصلة على نحو ثابت. وقبل هذا القرن، كان لا يزال ذلك أمرا ممكنا، إذ على سبيل المثال، كان الرحل مع ذلك قوة ضاربة، وكانوا يعدون بربريين ضروريين. وعلى المنوال نفسه، كان بالإمكان تقليص الامتداد المادي للحضارات قبل النجاحات التي شهدتها عصور الكشوفات الحديثة: إذ قد تبحث اليابان عن سبل تقيها التأثيرات الخارجية.

وكل ذلك تغير بحلول القرن الثامن عشر، وكما سأحاول بيانه، فإن الطريق كان مُهَيّأً لقدوم لفظة «الحضارة» الجديدة، لتأخذ مكان الحضارة القديمة التي ترسخ الثنائية البسيطة: متحضر وهمجي. وبمجرد أن يرى هذا التجسيد النور، سيتبنى حياة خاصة به، سأحاول أيضا تتبع نتائجها. ولا بد من التذكير بأن هذا التشكل تزامن مع تأسيس الدولة القومية(*) باعتبارها الشكل الرائد للرابط الاجتماعي. وثمة علاقة جدلية إذن بين الاثنين، بحيث إنها تجسد علاقة متغيرة عبر الزمن، أنشأت الدولة القومية من خلالها مؤسسات دولية بشكل تدريجي، بل أسست أنظمة العالم أيضا.

وفي هذا السياق، لا بد من الإشارة إلى أن الحضارات لا تظهر باعتبارها أعضاء في مؤسسات دولية، ولا «تعمل» أو «تتفاعل» فيما بينها إلا في ظل كونها أيديولوجيات، ولا تحشد الجنود، ولا ترفع من الضرائب، ولا تمثيل لها في الأمم المتحدة، ولا ترسل أقمارا اصطناعية، أو تشغل بنوك الحاسوب. وهذا لا يعني البتة أن الحضارات، أو تصورها - تفتقد القوة، بل إنها أحيانا تملك قوة هائلة.

وفي الفصول القادمة سأحاول استكشاف أصول هذه القوة وطبيعتها. وفي الوقت الراهن ينبغي الوقوف عند مظهرين: أما المظهر الأول فيتجلى في أن مفهوم الحضارة الذي تطور في عصر الأنوار - باعتباره جزءا من المتخيل الأوروبي - زعم تقديم مقياس عالمي، إذ كان للحضارة خصائص مادية محددة وتتصرف وتفكر بطريقة روحية معينة، (ولا حاجة إلى القول إن حضارة إنسان ما، قد تكون همجية إنسان آخر). كذلك كان الوضع في الماضي بكل تأكيد. ومع هذا، هل ثمة شيء أكثر واقعية بالنسبة إلى التفسير الأوروبي للحضارة يحمل معه تأكيدا للعالمية (universality)؟ أم إنها كانت مجرد عبارة من عبارات الهيمنة التي يجب تدميرها باسم النسبية أو التعددية الثقافية؟

(*) يمكن ترجمة nation-state أيضا بعبارة الأمة - الدولة [المترجم].

أمـا المظهر الآخر الذي ينبغـي أن نعيره اهتماما بالغا فيكمـن في أن الحضارة مفهـوم يندرج ضمن اهتمامـات العلـوم الاجتماعية. وهو محاولـة لفهم روابط اجتماعيـة جديدة والعمل على تشـكيلها على حد سـواء. إن علاقة هذا الجزء من العلـوم الاجتماعية بهموم العصر الحالي ليس واضحا بشـكل تام. وفي الوقت الذي تصاعـدت فيه وتـيرة عملية العولمة بجلاء - وهذه قضيـة مفتوحة للنقاش - فقد يجري ببساطة هجر مفهوم الحضارة. ولا يمكن أن يتأتى هذا الاستنتاج إلا بسبر أغوار المواد - كثير منها أساسي - التي تربطها علاقة بموضوعنا.

حتى لو اختار المرء ألا يتبنى هذه النتيجة السـاحقة، فإن هناك نتيجة طبيعية قد يرغب في تبنيها، وتتجلى في الإقرار - على نحو محترم - بقدرته على أن يأخذ على عاتقـه مهمة النظر في الكيفية التي يمكن أن تجـري بها مقارنة المقاربات المختلفة للكياسـة والعملية التحضرية وربما يجاوز ذلـك إلى طريقة التوفيق بينها في الماضي والحاضر، وقد تفضي بالتالي هذه المقارنة إلى تغييرات في المواقف وتبني مبدأ الحوار.

ومن خلال رفع بعض الرايات خلال مسـيرتنا، أسـعى من وراء ذلك إلى إشراك القارئ في السـؤال التاريخي والاجتماعي والفلسـفي الذي سيأتي تفصيل القول فيه بعـد حين. وبهذه التعقيبات المقتضبة، أتمنى أن أكون موفقا في اجتذاب القارئ إلى المشاركة في حوار الأفكار التي تضم ما أطلق عليه اسم مضامين الحضارة.

I

أصول مفهوم الحضارة وأهميته

1

في عالمنا المعاصر، يتم تلفظ كلمة «حضارة» بسهولة، مستخدمة ضمن سياقات لا تعد ولا تحصى؛ فهي تستعمل للإشارة إلى كل أنواع المجتمعات السابقة بدءا من بلاد ما بين النهرين، والرومان، والأزتيك (Aztec)، إلى المجتمع الغربي المعاصر ونظرائه. وقد أضحينا نسلم بأن هذه الكلمة كانت متداولة منذ فجر الحضارة، ولكن الحقيقة المذهلة التي يجب إدراكها هي أن الوجود المادي لاسم «حضارة» باعتبارها مفهوما لم يظهر قبل عصر التنوير، بل كان لفظة جديدة في ذلك العصر. وإن مهمتنا الأولى إذن تتجلى في فهم كيفية حدوث هذه الصياغة اللغوية والأسباب الكامنة وراءها والمضمون الذي تحمله.

والقيام بذلك يعني التمييز بين كلمة «متحضر» (civilized) باعتبارها صفة، وكلمة

«قبل قدوم الاسم المجرد، (حضارة)، بذل اليونانيون، والرومان، وأوروبيو العصر الوسيط جهودا استغرقت ألفيتين من الزمن لتمييز أنفسهم عن الهمجيين»

المؤلف

«حضارة» باعتبارها اسما؛ فمنذ آلاف الأعوام، ظلت الشعوب تميز نفسها عن «الآخرين»، أي عــن الهمجيــين من خلال تقديم أنفســهم باعتبارهم متحضريــن أو مهذبين. فهذه الصورة المتغطرســة والمغْترة تبدو صورة كونية، إذ نجدها بين المجموعات البدائية، على الرغــم من أن مصطلحي «متحضر» و«مهذب» قد يكونان مفقودين تماما. كما أن هذه الصورة موجودة لا محالة بين ما أصبحنا نتعارف على تســميته بالحضارات الكبرى مثل الحضارة الصينية أو الحضارة المصرية. ويبدو التركيز على هذه الثنائية (متحضر/همجي) أساسيا بالنسبة إلى الشعوب التي تحاول تمييز هويتها الخاصة بها عن غيرها، وما إقصاء «الآخر» والانتقاص من شأنه إلا آلية نفسية أساسية تسخر لبلوغ هذه الغاية.

وإن الطريقــة والأزمنة التي تظهر فيهما هذه العينة الكونية من الســلوك البشري هي موضــوع يبحث فيه التاريخ؛ فمــن حيث التاريخ، لعب اليونانيون دورا حاســما في ظهــور مصطلحي «همجي» و«متحــضر». ويبدو أن هوميروس (Homer)، هو أول من اســتخدم هذه الصفة اســتخداما فريدا من نوعه - على الرغم من عدم استعماله مصطلح «همجي» - للحديث عن ناطقين بالبربرية («bar-bar»)، أي همجيين كاريين (Carian) قدامى يغمغمون (babble) وفق ما كانت تســمعه أذناه[1]. وثمة أمر يدعو إلى ســخرية لطيفة - كما ســنرى - بهذا الخصوص، بما أن شكلا من أشكال التاريخ قد يعــد، على ما يبدو، خاصيــة محددة للحضارة؛ بل منذ البدايــة كان يختبئ معنى من معاني الفصل بين الأســطورة والتاريخ وراء خلفيــة الاعتقاد بأن المرء متحضر. ومن ثم، فهو منفصل عن وضعية ســابقة. وكما نعلم أن التاريخ باعتباره «تخصصا علميا، يقدم معنى ســببيا علمانيا، ظهر في القرن الخامس مــع هيرودوت (Herodotus) الذي يعد أبا الشــكل الجديد من أشكال السؤال التاريخي - **هيستوريا** (***historia***)، ومع ذلك لم يكن نفســه إغريقيا، وإنما ولد في «كاريا» داخل إقليــم «ليديا»(*) ليعد بالتالي مواطنا من مواطني الإمبراطورية الفارسية!

وبغــض النظر عن الســخرية، فإن النظــرة اليونانية لثنائية «نحن/هــم»، وثنائية «متحضر/همجــي»، تأكدت نتيجة الانتصار في الحروب الفارســية خلال الفترة الممتدة ما بين 480-479 قبل الميلاد. وكانت تقوم هذه النظرة بشــكل لافت للنظر على مفهوم المدينــة (polis) التــي كانت تمثل الفضــاء الوحيد الذي يمكن المرء مــن الكلام «أمام

(*) هي منطقة تقع غرب الأناضول. [المترجم].

الجمهـور» على نحو متحضر، عوض الغمغمة بلسـان فظ أحمق. وكانت تقوم المدينة بدورها على خلفية زراعية. وهكذا كان يعمل الريف والمدينة جنبا إلى جنب في مستهل ألفيات الدولة المتحضرة، إذ كانت تقف هذه الطاقة المشتركة موقف المعارض ضد من كان يناصـب العداء لليونانيـين مثل «السـكوثيين» (Scythian): البدوي، واللازراعي، وغير المتمدن، وغير المتحضر. هذا هو «الآخر» بالنسبة إلى اليوناني في شكله الخالص.

وأمـا بالنسـبة إلينا حاليا، فالموقـف اليوناني من المرأة – الجنـس «الآخر» – لا يبدو متحـضرا البتة، إذ اسـتخف منها لما وضعوها مـن دون تمييز، في مقـام العبيد والأطفال خارج دائرة المواطنة. وفي واقع الأمر، كان اليونانيون متناقضين مع أنفسهم، وكانت تطبع علاقـة الرجل بالأمهات والزيجات التوتر الشـديد. ولا يحتاج المرء إلى أكثر من التفكير في مسرحيات «ليسستراتا» (Lysistrata) و«ميديا» (Medea)، و«أنتيغون» (Antigone)(*) ليتوصل بقوة إلى مبدأ عام. لقد كانت النسـاء عموما في الحياة اليونانية يعشن التهميش ويعاملـن باعتبارهن كائنات منحطة من حيث الجوهر. وإضافة إلى ما سـبق، يجب ذكر أن شعب أثينا خلال القرن الخامس مثلا، كان ينظر إلى نفسه متفوقا بشكل واسع في هذا المجال على الآخرين من الشـعوب الهمجية التي ظلت تمارس الجنس على رؤوس الأشهاد بصورة غير متحضرة من دون مراعاة للقيم الأخلاقية.

وإن الوعي التاريخي، والزراعة، والمدينة (polis)، ومعاملة النساء معاملة أكثر تهذبا هـي بعض الخصائص التي ميز بها اليونانيون أنفسـهم باعتبارهـم كائنات «متحضرة». وتصبـح هذه الخصائص عناصر جوهرية في تطور مصطلح حضارة، وتسـوغ ادعاء لاحقا يفيـد بأن اليونـان القديمة كانت مهد الحضـارة الغربية عندما دخل هذا الاسـم فضاء الخطاب المشترك. وإن روايتهم لما أصبحنا نسميه بالحضارة تقوم على الخصائص المذكورة أعلاه وعلى امتلاك ديانة مشـتركة وممارسـة طقوس مشتركة، وعلى الادعاء بانتمائهم إلى عرق واحد ذي إثنية محددة لغويا[2]. ولما واصلنا البحث في هذا الأمر من كثب، وجدنا أن الآلهة اليونانية مثلا تسـتمد جذورها جزئيا من ميثولوجيا الشرق الأدنى والفلسفة، وتغير مظهرها وتحولت بشكل ملائم بواسطة الاستخدام المحلي. وهنا إذا جاز التعبير، نصادف في البداية حقيقة أن الحضارة هي دوما مسألة تتعلق بما سأسميه – متبعين الكيفية التي تم بها نحت مصطلح «التثاقف» (acculturation) – «التحاضر» أو «التلاقح الحضاري»

(*) المسرحيات وفق الترتيب من تأليف: أرسطو فانيس، يوريبيدس، سوفوكليس. [المحرر].

(accivilization) (مستعملا السابقة اللاتينية (-ac) التي تعني «نحو»)، أي اقتراض عناصر من حضارات «أخرى»، وإعلان المرء في الوقت ذاته تفرد حالته ومنزلته.

2

وقبل قدوم الاسم المجرد، «حضارة»، بذل اليونانيون، والرومان، وأوروبيو العصر الوسيط جهودا استغرقت ألفيتين من الزمن لتمييز أنفسهم عن «الهمجيين» (barbarians) بواسطة أفعال وصفات تشير إلى «الكياسة» (civility) وإلى المراعاة الأدبية (cultivation). ولحسن الحظ هناك عدد من الجهود العلمية الرئيسة التي أعادت رسم خطوط هذا الموضوع، وتعقبت كيفية استعمال كلمة حضارة عبر القرون في أجزاء مختلفة من العالم الغربي[3]. وسأعتمد هذه الأعمال بشكل كبير من دون اجترار ما يقولون به، محيلا مع ذلك القارئ مباشرة عليهم للاطلاع على هذا الجزء من التاريخ. وسأمثل هنا فقط لجزء صغير من تلك القصة، ويخص الاستعمال الروماني لمصطلحي Cultus وCultura (جدير بالذكر أن اليونان لا يملكون هذا المصطلح من أصله، ويشيرون فقط إلى paideia) أو ما قد يدعى لاحقا بـ«البيلدونغ» (Bildung)(*) بالألمانية. وترتبط الثقافة بالزراعة والمحاصيل المحلية، وهذا ما يجنيه النوع البشري (species) من الطبيعة ويميزه من ثم فيها. وفي أثناء هذه العملية، يدخل البشر إلى العالم الحضري، وتقسيم العمل، وخلق طبقة كهنوتية «ورعاية» الفنون والعلوم. وظهرت اللغات المكتوبة إلى حيز الوجود لتكمل دور التواصل الشفهي المهيمن آنذاك. هذه بعض الخصائص التي تميز الشعب «المتحضر» عن الشعب «الهمجي». ويتضمن بطبيعة الحال، هذا التطور غبشا في المستقبل بين مصطلحي «حضارة» و«ثقافة».

وأود أن أبرهن على ضرورة تحديد مفهوم الحضارة أولا باعتباره ظاهرة تاريخية عوض السعي إلى التعامل معه بطريقة تجريدية وفرضه بعد ذلك على العالم المادي. نحن في حاجة إلى تبني المهمة «الهيغيلية» (Hegelian)(**) لفهم كيفية ظهور عملية الوعي بالذات. وتستلزم منا هذه العملية الغوص في بحر تاريخ تأملات الكائنات البشرية في ذاتها وفي إنجازاتها. وللشروع في بذل هذا الجهد، سأركز ابتداء - كما أشرت إلى ذلك سلفا - على التصور الغربي للحضارة على أن أوسع هذا التركيز لاحقا.

(*) الكلمة الألمانية الدارجة في أدبيات القرنين الثامن عشر والتاسع عشر والتي تعني التشكيل، الإعداد، التربية، والتعليم. [المحرر].

(**) زعم هيغل أن مهمة الفلسفة، كما ورد في موسوعة العلوم الفلسفية، هي استحضار حالة «اللامنتهي» المثالية. [المحرر].

3

وإن الأمر الذي يتطلب تفسـيرا بشـكل أسـاسي يتمحور حول دواعي عدم ظهور مفهوم الحضارة - في مقابل كون الفرد «متحضرا» أو كونه «همجيا» - إلا في أواخر القرن الثامن عشر. وهذا يجرنا إلى طرح تسـاؤل آخر: متى حدث تجسيد هذا المفهوم، ولماذا وقع في ذلك الوقت بالذات؟ ويعلن لوسـيان فيبفير (Lucien Febvre) في مقاله الذي نشره في مجلد بعنوان: **الحضارة: الكلمة والفكرة** (***Civilization: Le mot et l'idée***)، عن عدم وجود أي استعمال لهذا المصطلح قبل العام 1766 في أي نص فرنسي يذكر[4]. ومع ذلك ترى المفاهيم الأساسـية للتاريخ (Geschichtliche Grundbegriffe) وجين ستاروبينسـكي (Jean Starobinski) على نحو مقنع أن الاستعمال الأول الذي يحمل معنى مقبولا غير قانوني ظهر- على ما يبدو - في العام 1756 من لدن فيكتور ريكوتي (Victor Riqueti) (أب الثورة السياسية الفرنسية) في كتابه: **صديق الإنسان** (***L'Ami des hommes***). وأود أن أبني تحليلي لوعي متغير على هذه الحقيقة بالذات.

صحيـح أن الأمـر محير، ولكـن وفق علمي لم يتـم الانتباه إلى مقاصـد ميرابو في اسـتعمال الكلمة أو إلى السـياق الذي طرحه فيه. وفي واقع الأمر، لم يستعمله إلا ثلاث مرات في سـياق كتاب يتألف من أكثر من 500 صفحة؛ ففي أول ظهور له قيل لنا «إن الدين من دون أدنى شك هو القيد الأول للبشرية والأكثر نفعا لها، وإنه الباعث الرئيس للحضارة»[5]. وهذا يثير دهشـتنا في أول الأمر لكون الحضـارة في عصر الأنوار المُعَلْمَنِ افتراضا، أصبحت تقوم على أسـاس ديني. وإن دهشـتنا التالية التي تملكتنا في فحصنا المتواصـل، هو أن تلك الكلمـة المتصلة كما هي بالديـن، وردت في أول الأمر في فصل عنوانـه «عمل ومال». وقيـل لنا هنا إن الدين في مقابل الجشـع والترف ينشر الأخوة ويلين قلوبنا، ويشكل الأساس للنزعة الاجتماعية.

وورد الاسـتعمال الثاني بعـد صفحات عديدة وقيل لنا إن الـترف يجلب زيادة في الفقـر ونقصا في السـكان. و«من هنا يمكن للمرء رؤية كيـف أن الدائرة الطبيعية من الهمجية إلى الانحطاط بواسطة الحضارة والثراء، يمكن أن تبدأ من جديد من قبل كاهن ذكي يقض، والآلة التي أعيد تشـغيلها قبل انتهائها». يتم تحذيرنا هنا من خطر سقوط الحضارة في غياهب الانحطاط. أما الاسـتعمال الأخير، فيقول إنه: «في الشـؤون المالية يمكن رؤية شبح الهمجية والاضطهاد وهما يثقلان كاهل الحضارة والحرية».

وماذا سـنصنع بميلاد هذا المصطلح المجسـد؟ إن كتاب ***صديق الإنسان*** نفسه نشر بهويـة مجهولة، كما نـشر بطبعات متعددة، ثم توقف نـشره. وكتب على عجل - أي

خلال ستة أشهر - بأسلوب غير مقبول؛ علينا أن نذكر أن ميرابو كان أحد الفيزيوقراطيين (أصحاب المذهـب الطبيعي في الاقتصاد)(*) الرواد، ولا بد من رؤية كتابه وفكرته عن الحضارة في سـياق تركيزه على الزراعة. كما كان متأثرا بمونتيسـكيو (Montesquieu) بشـكل كبير، وباعتباره عضوا في الطبقة الأقل نبلا، كان مؤيدا للنظام «الإقطاعي» ضد اعتداء الملكية المركزية على الحقوق الفردية.

وماذا يقصد ميرابو بهذا المصطلح أيضا؟ إن العنوان الفرعي لكتاب ***صديق الإنسان*** هـو ***معاهدة السـكان***. وكان ميرابو مهتما في كتابه بالعلـوم الاقتصادية والفضيلة على حد سـواء، بحيث كان أول من تبنى «السـؤال الاجتماعي» في حجمه الكامل: الزراعة والصناعـة والتجارة والمال والعدل والأمن والأخلاق والـترف والفنون الجميلة والملاحة والمسـتعمرات والحرب. وأن الحصيلة النهائية هي تعريف ابتدائي لما يشكل حضارة ما على الرغم من أن هذه المواضيع عُولجت على نحو غير منظم. وهذا يسـتدعي شـكلا خاصا من المؤانسـة (Sociability) التي تفضل تزايدا سـكانيا وحرية وعدلا. وبرجوع ميرابو إلى الأسـاس الأصلي للحضارة يكون قد عارض جذورها في المدينة ومسـتقبلها في المناطق الصناعيـة المتزايدة. وباختصار، تدخل الحضارة العـالم وهي تنظر وراءها إلى نظام قديم ولا تستشرف قدوم الدولة القومية والمجتمع التجاري.

ولا بـأس إذا علمنـا أن ميرابو أطلق العنان لمفهوم جديـد تبنى لاحقا حياة خاصة به في هـذا العالم. وعلى الرغم من أن القامـوس ***Dictionnaire universel français et latin*** أو (***Dictionnaire de Trévoux***) الـذي نـشر في العـام 1743، يتحـدث عـن **الحضارة** باعتبارها «مصطلحا قانونيا» يشـير إلى مجتمع مـا حيث يحل المجتمع المدني محل القانون العسـكري، بيد أن «مورابي» كان ينقصه توسـيع المصطلح ليشمل الإشارة أيضا إلى مجموعة من الناس الذين كانوا مهذبين، ونظيفين ومتخلقين وفضلاء في حضورهم الاجتماعي. وفي غضون عقد أو يزيد، اكتسـح معنى الحضارة أوروبا وأصبح مألوفا في التفكير التنويري، هذا التفكير الذي أسقط الدين بشكل متزايد ليصبح معلما «مؤلِّها للعقل» (بتعبير «ستاروبينسـكي»)[6]. كما شـكل جزءا من فكرة التقدم وأصبح المرحلـة الثالثة في التاريخ الفرضي (Conjectural history) ومن ثم تحديده للمرحلة

(*) Physiocrat: لفظ يعني حرفيا حكم الطبيعة؛ واسـتخدم للدلالة على مدرسة اقتصادية نشأت في القرن الثامن عشر في فرنسـا. وتمتاز هذه المدرسـة باعتقادها أن السياسـات الحكومية يجب ألا تعترض مع العمليات الطبيعية للقوانين الاقتصادية، وأن الأرض هي مصدر الثروة. [المحرر].

الأخيرة في الحركة الإنسانية انطلاقا من التوحش إلى الهمجية ومنها إلى الحضارة. وعندما قـدم صموئيل بوفنـدورف (Samuel Pufendorf) في عملـه ***De jure naturae et gentium*** (حـول قانـون الطبيعة والأمـم) في العام 1672 تفسـيره الجوهري لتطور البشرية انطلاقا من الهمجية، لم تكن متاحة لديه الكلمة المفتاح لنقطته النهائية. هذه الكلمة موجودة الآن، إنها «الحضارة».

4

أمـا وقد تكونت لدينا فكـرة عميقة حول كيفية ظهور *مفهوم* الحضارة مع ميرابو، فيمكن العودة الآن إلى السـؤال: لماذا انتظر هذا المفهوم المُجَسَّـد (reified) في العام 1756 ليظهر؟ الجواب الشـافي الكافي لسـؤالنا تحدده بالضرورة أسباب متعددة. علاوة على ذلك، سبقت الإشارة إلى أن الحضارة ليست مفهوما ثابتا.

وتتجلى جذور المفهوم في التوسع الأوروبي الذي بدأ في القرن الخامس عشر ليتبنى حيـاة جديدة في القـرن الثامن عشر مع استكشـافات بحار الجنـوب. وإن اللقاء مع «بدائيي» العالم الجديد وشـعوب جزر المحيط الهادي أثارت التسـاؤل الآتي: كيف نشأ الإنسان المتحضر؟ وهذا التساؤل يسترعي بدوره انتباها متجددا لتعريف الحضارة التي تحدد المرحلة الأخيرة من تطور البشر من الهمجية والتوحش الأصليين. وسأفصل القول في اكتشافات العالم الجديد واستكشافات بحار الجنوب في الفصل المقبل.

ولنبق اللحظة مع العوامل العامة التي تفضي إلى مفهوم الحضارة، وأريد على الأقل الإشـارة إلى دور ما يمكن تسميته بالتهديد التركي. وإن العام 1453 الذي يشكل سقوط القسـطنطينية في يد الأتراك العثمانيين، هو أهم من العام 1492 في المساهمة في نشوء عمليـة التفكر في الذات وفي الآخر. وبواسـطة تقارير الرحلات بشـكل رئيسي، ظهرت «الأنثروبولوجيـا الغربيـة» (Occidental an thropology) أو«الإثنوغرافيا»[7]. وهو علم انطلق من تجاوز صراع القرون الوسـطى الذي يقدم المسـيحية باعتبارها الديانة الحقيقية التي يجب أن تمحو عدوها المسـلم من الوجود، إلى وصف الإسـلام باعتباره «شيئا»، أي حقيقة تستدعي وصفا وتحليلا بغية حماية الغرب من مجزرته. علاوة على ذلك، كان هذا العلم يسـعى إلى فهم هذا الآخر بواسـطة فئات مثل التقاليد، والزراعة والاقتصاد والحكومة والجغرافيا إلى جانب الدين. وباختصار، إنه يلجأ إلى إبيستمولوجيا جديدة لتشـيء الآخر الذي في ضوئه يمكن أن يعزز صورته باعتباره مجتمعا مسـيحيا - أوروبيا متحضرا.

وهكذا، فبالنسبة إلى عدة دارسين، يمكن اعتبار الرد على التهديد التركي في شكل الإثنوغرافيا عاملا رئيسا في تهيئة الطريق نحو ظهور المصطلح المجسد «حضارة». وهذه فكرة مهمة، وأود أن أصفها بإضافة أن اللقاء العثماني يفتقر إلى عنصرين حيويين بالنسبة إلى تشكيل هوية «أوروبية» ما. أما العنصر الأول، فيتمثل في أن الاستيلاء التركي على القسطنطينية كان تحديا يقوم على الأرض ولّد موقفا دفاعيا يقوم أيضا على الأرض، على الرغم من أن معارك بحرية كبيرة، كتلك التي خاضها ليبانتو في العام 1571(*)، يجب أن تُلاحظ أيضا.

أما وقد تشكلت لدينا فكرة معمقة عن كيفية ظهور مفهوم الحضارة مع «ميرابو»، فيمكن العودة إلى السؤال التالي: لماذا انتظر المفهوم المجسد إلى العام 1756 كي يظهر؟ إن الجواب الشافي الكافي هو أن الحضارة ليست مفهوما ثابتا.

وتوجد جذور المفهوم في التوسع الأوروبي الذي بدأ في القرن الخامس عشر، وتبنى حياة جديدة في القرن الثامن عشر مع كشوفات بحار الجنوب. وأن اللقاء مع بدائيي العالم الجديد ومن شعوب جزر المحيط الهادي أعاد إلى الذاكرة الاستفسار عن: كيفية ظهور الإنسان «المتحضر». وهذا بدوره كان يسترعي انتباها متجددا إلى تعريف الحضارة التي تحدد المرحلة الأخيرة من مراحل التطور البشري من الهمجية الأصلية والتوحش. وسأتناول بتفصيل اكتشافات العالم الجديد واستكشافات بحار الجنوب في الفصل المقبل.

وفي المقابل فكشوفات العالم الجديد كانت بحرية في طبيعتها، وكانت دول المحيط الأطلسي تحدد هويتها بكونها قوى بحرية اندمجت بعد ذلك مع هوية أوروبا الوسطى محاولة معارضة الأتراك ذوي الهوية «الأوروبية». وأما العنصر الثاني، فيركز على الطبيعة التوسعية للعام 1492 ومخلفاتها. والدول الغربية بصفتها دولا توسعية تستطيع تحديد «حضارتها» الخاصة بها وتصديرها إلى الآخرين غير المتحضرين. ومن ثم، لا بد لنا من اعتبار العناصر الوقائية والمنتصرة عناصر تهيئ الطريق نحو ظهور مفهوم الحضارة الغربية.

وأما المصدر الآخر لهذا المفهوم، فيتجلى في ارتباطه بالتاريخ الطبيعي ومحاولته في التصنيف العلمي، المتجسد في القرن الثامن عشر من قبل لينيوس (Lennaeus).

(*) هي معركة بحرية وقعت في 7 أكتوبر 1571 بين العثمانيين وتحالف أوروبي، وانتهت بهزيمة العثمانيين. [المترجم].

وإن التنظيم الحيواني (Zoological) والجغرافي، على ما يبدو، كان ينبغي له أن يرتبط بنظام مماثل للإنسان والسلوكات. ويستمد تركيز مونتيسكيو (Montesquieu) على المناخ باعتباره قوة مؤطرة من هذين الاهتمامين، ويتغذى من الخطاب الذي يضع السلوك «المتحضر» إلى جانب الانتباه إلى العرق وبدايات علم الأنثروبولوجيا الاجتماعي. وباختصار، أصبحت الحضارة جزءا من سؤال في التاريخ «الطبيعي»[8].

وعلى نحو أكثر دقة، إن النقاش الدائر حول النزعة الإنسانية المدنية في القرن الثامن عشر والاعتقاد المتزايد في أن السكان كانوا في تصاعد، يطرح إمكانية تكوينهم لجمهوريات صغيرة، واعتمادهم على فضيلة مواطنيهم القدامى. كل ذلك اتخذ طابع قوة مؤطرة أيضا. وكان يبدو أن السهم السياسي يتجه صوب ملكيات أوسع، وإلى الدول القومية في نهاية المطاف التي تقوم على التمثيل. وإنه في ظل الملكيات المطلقة الذي منح في أول الأمر فضاء للمجتمع المدني واستطرادا لمفهوم الحضارة باعتباره مفهوما مميزا عن الدولة. وفي المقابل، قد يتم التركيز على الثقافة من قبل بعض المشاركين في النقاش، ومن ثم على مفهوم الحضارة الناشئ (على الرغم من وجود توتر بين الثقافة والحضارة كما أشرت إلى ذلك آنفا). وكما سبقت الإشارة إلى ذلك، أن الاهتمام بالسكان وبالتجمعات الكبرى يقع في صلب تفكير ميرابو وفي تصوره للحضارة.

ويشبه هذه الفكرة اهتمام القرن الثامن عشر بالأعراف والأخلاق، باعتبارها أمورا توجد في مركز المؤانسة. وفي وقتنا الراهن، حلل نوربيرت إلياس (Norbert Elias) كيفية نشوء الأخلاق، ومن ثم السلوك المتحضر في سياق مجتمع البلاط (Society Court) في القرن السادس عشر، وبعد ذلك اتخاذها شكلا بورجوازيا في القرنين المقبلين، ولكن تفسيره الكلاسيكي الآن يحتاج إلى تعديل. ويرى ستيفان غيغر (Stephen Jaeger) في كتابه أصول اللطف (*The Origins of Courtliness*) أن ظهور الأخلاق سبق عصر النهضة وحدث في الواقع بين العامين 939 و1210 الميلاديين، كما حدث نتيجة التعليم الذي كان ضروريا بالنسبة إلى مواقع الدولة الإدارية والكنسية. وضمن هذا التدريب وجد المفكرون والفنانون الأدبيون طريقة لكبح عنف المحاربين الحكام (وهذه عملية استمرت عرضا خلال نصف الألفية اللاحقة). ومع ذلك، تظل الأطروحة العامة لإلياس قائمة. ولخص غيغر نفسه ذلك قائلا: «عندما يُعلِّمُ مجتمع ما أفراده جيدا إلى درجة تكون كل المجموعات فيه قادرة على تقديم هذا التنازل [عن العنف]، آنذاك يمكن الحديث عن الحضارة، وليس فقط عن المجتمع»[9].

وفي الواقع، إن الموضوع معقد أكثر من هذا مادمنا مجبرين على وضع كل من الحضارة والمجتمع في سياق العلوم الاجتماعية الناشئة. وكما هو معلوم أن تخصصات العلوم الاجتماعية صدرت من مصفوفة «علوم الإنسان» (Sciences of man) في أواخر القرن الثامن عشر. كما أن مفهوم «المجتمع» باعتباره كيانا متغيرا تم تشكيله من قبل البشر وليس الآلهة، ظهر بالأساس في أواخر القرن السابع عشر، إذ أحدث تأثيرا خارقا فيما يخص الاهتمام بفكرة ما هو اجتماعي. وفي هذا الوقت، أدرك «الإنسان» الغربي أن مجتمعه لم يكن مجتمعا فريدا من نوعه، وإنما هو مجرد مجتمع من مجتمعات أخرى، وأنه سيغير من شكله هو الآخر مع مرور الزمن (وبحلول القرن التاسع عشر نحت توماس كارلايل (Thomas Carlyle) تعبير «المجتمع الصناعي» خلفا «للمجتمع الإقطاعي»). وهناك أيضا الوعي بمسألة أن المجتمع قد يتغير عن وعي من قبل العقل البشري (وإن كان آخرون يرون أنه يتغير بواسطة قوى عضوية غير واعية).

وإن الاعتقاد في أن التحول العقلاني كان ممكنا ساعد على ميلاد العلوم الاجتماعية، ويبدو أنها بدورها غذت أساس التفكير في أن التغيير في الاتجاه المرغوب فيه قد يُعالج بوعي وعقلانية. وبدمجها مع إلهام الثورة العلمية في العلوم الطبيعية، فإن فكرة الاجتماعي كانت تتوق إلى شكلها العلمي، أي إلى العلوم الإنسانية، وهذا المصطلح نفسه - على ما يبدو - شهد أول استعمال له في العام 1789 عشية ثورة سياسية قادها أبّي سييس (Abbé Sieyès).

وهذا السياق الناشئ بالذات الذي أصبحت فيه كلمات رئيسة مثل «شعب» و«الرأي العام» و«الفضاء العام» و«اجتماعي» (كانت الموسوعة (Encyclopédie)[*] أحد القواميس الأولى التي ظهر فيها هذا المصطلح)، و«العقد الاجتماعي» و«المؤانسة» (Sociability)، حاضرة في كل مكان - وإلى جانب كل هذه الكلمات ظهرت أيضا كلمة «حضارة». وتعد كلها جزءا من مجهود يصف ويفهم ويعكس أشكالا جديدة من أشكال الترابط الاجتماعي. كما نشأت هذه الكلمات في ضوء وعي بأن العلاقات والبنيات القديمة تتفتت

(*) موسوعة فرنسية عامة من تحرير دنيس ديدرو وجان دالمبير، ونشرت بين العامين 1751 و1772. شارك في كتابة مادة هذه الموسوعة، التي تعد من أهم الوثائق الدالة على عصر الأنوار، عدد من ألمع مفكري وعلماء تلك الحقبة فمنهم: ڤولتير، روسّو، مونتسيكيو، دولباخ. [المحرر].

عندما تجابه بتغيير ثوري وشـيك على المسـتويين السياسي والاقتصادي على حد سـواء، وقد اسـتوعب غوردونـز وود (Gordons Wood) ببراعـة خلفيات ما يجري في هذه الحالة عندما كتب أن المفكرين المسـتنيرين من قبيل شافتسبري (Shaftesbury) وآدم سـميث (Adam Smith)، كانوا يسـعون إلى فهم القوى الاجتماعيـة، المعادلـة لجاذبية الأرض، التي تجمع البـشر في عالم الأخلاق الذي قـد «يربط الاكتشـافات العلمية الكبرى للقوى الخفيـة في القرن الثامن عشر» مثل المغناطيسـية والكهرباء والطاقة، إضافـة إلى الجاذبية التي ظهرت في العالم الفيزيائي. ويسـتنتج ما يلي: «هكذا تمت ولادة العلوم الإنسـانية الحديثة»[10]، وهكذا رأى مفهوم الحضارة النور. ولا نسـتطيع فهم ولادته بشكل تام من دون وضعه في سياق مشكل الروابط وقدوم العلوم الاجتماعية الحديثة.

ويرتبـط مفهـوم الحضارة أيضا بشـكل متأصل بمفهوم الحداثة وكل ما يسـتلزمه هذا المصطلح. وأن النقاش الذي نشـأ في ذلـك الوقت بخصوص الثقافة والحضارة كان في جـزء كبير منه نقاشـا حول مزايا الحداثة، ما شـكل عـودة إلى المعركة القديمة بين القدامى والمحدثين، حيث تختلط وتضطرب فيها كل المصطلحات، بل إن كانط (Kant) نفسـه يعكـس هذه الحقيقة عندما لاحـظ أنه «عندما تبلغ ثقافتنـا درجة عالية من الفـن والعلوم، فإننا نتحضر إلى درجـة نكون فيها مثقلين بكل أنواع اللياقة الاجتماعية والعفـة... وأن فكرة الفضيلة تعد جزءا مـن الثقافة، ولكن تطبيق هذه الفكرة - التي تنتج فقط عن مطابقة الفضيلة في حب الشرف وحشـمته الخارجية - تؤدي حتما إلى التحضر»[11]. وأن الاعتراض على هذه الحضارة المفرطة في شـكل الانحطاط، قد سـبق لموراي أن تطرق إليها، وأن اسـتبدالها للمكر والخداع بالثقافة الحقة والفضيلة قد منح شكلا كلاسيكيا في خطابات روسو (Rousseau).

ولن أتابع هنا النقاشات التي دارت حول الحضارة وسخطها، ولكني سأعود بالأحرى إلى بعض الملاحظات الختامية حول السبب وراء ظهور المفهوم ذاته في الفترة التي ظهر فيها. وقد لا أكون موفقا في تقديم جواب كاف أفضل من استشـهادي بستاروبينسـكي مجـددا، إذ يخبرنا بأن كلمة «حضـارة» حظيت بقبول سريع بسـبب ضمها العبارات المتنوعـة إلى مفهـوم كان قائما من قبل. ويضم ذلك المفهـوم تلك التصورات من قبيل تحسين أسـاليب الراحة، وإقرار التقدم في التعليم والتصرفات أكثر تأدبا وثقافة الفنون

والعلـوم وتنميـة التجـارة والصناعة، والحصول على السـلع المادية وبلـوغ أنواع من الترف. كانت تشير الكلمة في البداية إلى العملية التي صنعت الأفراد والأمم وكل البشر «المتحضرين» (مصطلح كان موجودا من قبل)، لتشـير لاحقا إلى النتيجة التراكمية لتلك العملية. وإنه مفهوم موحد (unifying concept)»[12].

وقبل ختام تفسـير أصول «الحضـارة» باعتبارها مفهوما - ركزت على مجال الوعـي فيـه - أود أيضا التطرق إلى جانب أكثر إلحاحا وبسـاطة لأصل المفهوم. وأن فكرة الحضارة هي بشـكل مباشر، نتاج للروح الإصلاحية لعصر الأنوار. وقد قدم باعتبارها مثالا وحلا لمشكلات الملكية الفرنسية المطلقة. وأن هذه الحقيقة واضحـة جـدا في تطويرها الأولي من قبـل ميرابو ولكن تم أيضـا توضيحها من قبل الفلاسـفة بشكل عام، خصوصا الفيزيوقراطيين، إذ يُعد مؤلف كتاب **صديق الإنسـان** عضوا رائدا في هذه الطائفة. ويحتاج المرء إلى قراءة كتابه فقط ليدرك أن الحضـارة بوعودها بالحرية (على الرغم من إمكانية تراجعها بصيغة ميرابو)، تُقَـدمُ باعتبارها حلا لمشـاكل العصر الملحة: المال والضريبة والتجارة والسـكان والسياسـة الخارجية وما إلى ذلك. وباختصار، إلى جانب المظاهر «العامة» لأصل مفهـوم الحضارة، عـلى المرء أن يضع نصـب عينيه الظـروف الخاصة والمحلية والتاريخية التي نشأت فيها.

وحاولت أن أضيف إلى عناصر خلاصة ستاروبينسكي العوامل الطويلة المدى لعملية الاستكشـاف الأوروبي، واللقاء مع الأتراك العثمانيـين ونموذج التاريخ الطبيعي وارتفاع السـكان وحجم الوحدات الاجتماعية، والحقيقة القائمـة للتصرفات المتطورة والمهذبة وظهور العلوم الإنسـانية ومفاهيمهـا مع اعتبار الحضارة مثلا رئيسـا لهذه المفاهيم. ويبقـى عامل آخـر ذو أهمية قصوى يعكس جانبا رئيسـا هو جانـب الحداثة. يقول ستاروبينسكي من جديد: «إن اللحظة التاريخية التي تظهر فيها الكلمة حضارة تسجل مجيء انعكاسـية الذات، وانبثاق وعي يظن أنه يفهم طبيعة نشـاطه الخاص به، وأنه يدرك كيف تتطور الحقيقة الجماعية وكيف ينبغي لها أن تنظم»[13]. ومهما يكن تجذر مفهوم الحضـارة في التنمية المادية والاقتصادية وفي الحركات السياسـية والاجتماعية، فإنه في التحليل الأخير نشأ عن وعي متغير وعن رغبة إنسانية مستنيرة في معرفة ذاتها في شكل أكثر تطورا.

5

إني لأرى أنه لا يمكن فهم فكرة الحضارة بشـكل جيد إلا في ظل تطورها التاريخي، وبهذا الاقتناع المترسخ بشكل ثابت، نستطيع الآن العودة إلى الوراء والنظر في بعض التعريفات الأكثر تجريدا، حتى في غياب استعمال مصطلح «حضارة» في حد ذاته. وأستقي مثالي الأول من تحليل مونتيسكيو لدستور أمة ما، أي روحها. وكما هو معلوم، فقد أكدت القوى المُشَكِّلة للمناخ والجغرافيا، مضيفا عليها الظروف الاقتصادية والدين والتقاليد وشخصية شعوب الأمة. وما دعاه الفرنسي خلال القرن الثامن عشر بروح أمة ما، هو ما نستطيع تسميته بالحضارة.

والأمر نفسه ينطبق على المؤرخ الذي يعتمد الحدس والتخمين دوغالد ستيوارت (Dugald Stewart) حينما كتب - بعد مونتيسكيو بعدة عقود - ما يلي: «عندما نقارن - في مرحلة من مراحل المجتمع كتلك التي نعيشها - متطلباتنا الفكرية، وآراءنا وتصرفاتنا ومؤسساتنا، مع تلك السائدة بين قبائل جُلْف (rude)، فإنه لا يفوتنا طرح سؤال مهم: بأي خطوات تدريجية تمت المرحلة الانتقالية من الجهود البسيطة ذات الطبيعة **غير المثقفة** إلى وضعية **اصطناعية** ومعقدة بشكل مدهش... ومن أين أتت... تلك الأشكال المختلفة التي كان المجتمع المتحضر يدعي لنفسه في عصور مختلفة من العالم؟ (أضيف التأكيد في هذا الاستشهاد من لدن الكاتب)[14]. وهنا أيضا على الرغم من أن مصطلح «حضارة» لم يستعمل (ولو أنه كان موجودا بالنسبة إلى «ستيوارت» في كتابته العام 1793) فهو يظهر تعريفا نوعا ما.

ولنأخذ تعريفا آخر من الفترة نفسها تقريبا، لكن يستعمل هذا التعريف التعبير الجديد. ويكتب كونستانتين - فرونسوا دو فولني (Constantin-François de Volney) وهو زميل لمونتيسكيو وميرابو: يُقصد بكلمة حضارة، تجمع ناس ذوي أهداف مشتركة في مدينة ما، أي في منطقة منغلقة من المنازل مزودة بدفاع مشترك لحماية أنفسهم ضد النهب الآتي من الخارج، والفوضى التي تندلع من الداخل... ويحمل هذا التجمع معه مفاهيم التوافق الطوعي من لدن أعضائه ومفاهيم حماية حقوقه الطبيعية من أجل سلامة ملكيته وشخصه... وهكذا، إن الحضارة ما هي إلا دولة اجتماعية تسهر على الحفاظ على الشعوب والممتلكات[15].

وهذه أفكار بعض معاصري ميرابو أو معاصرين يقتربون من الفترة التي عاش فيها. وأريد أن أسبغ عليهم مزيدا من الصيغ الحديثة. ويأتي مثالي الأول من دارس يدرس

ألمانيا الحديثة وما يدعوه الجماعة. وفي رأيه، «إن ما هو مشترك في جماعة ما ليس قيما مشتركة أو فهما مشتركا ما دامت أعضاء جماعة ما تشترك في الفكرة نفسها وفي المنطق نفسه والمقصد نفسه والخطاب نفسه حيث الاستراتيجيات البديلة وحالات سوء الفهم والأهداف والقيم المتصارعــة تناقش بعمق. ومادام يمكن اللحاق بالأفراد في جماعة ما عبر شــبكات مختلفة مــن الترابط الخارجي، لا أحد يعد مرتبطــا في علاقاته بالجماعة، وإن الترابــط غــير مفيد في وصف معنــى جماعة ما. وما يصنع عنــاصر جماعة ما هو الخطاب»[16]. وإن التفاعل مع معالجتنا لمصطلح «الحضارة» يدعو إلى التفكير في سياق أن تكون الجماعة عالما صغيرا ينتمي إلى خطاب قابل للتماسك.

وإن مثالي المقبل يأتي من كتاب ســامويل هانتينغتون: **صــدام الحضارات وإعادة صناعــة النظام العالمي** (1996) (***The Clash of civilization and the Remaking of the world order***) الــذي يقدم التعريف المفيد الآتي: «الحضارة هي الكيان الثقافي الأكثر اتســاعا ويفتقر إلى ما يميز البشر عن بقية الأنــواع... وتعرف بعناصر موضوعية مشتركة مثل اللغة والتاريخ والدين والعادات والمؤسسات والتماثل الذاتي للناس...وتمثل الحضارات «الأنا» الكبرى التي نشــعر داخلها وكأننا في بيتنا ثقافيا متميزين بذلك عن كل من يمثل) الآخر/thems) هناك»[17].

أمــا المثال الأخير الحديث فهــو الأفضل وفق ظني، ويأتي من دارس إيراني فكر مليا في موضوع الحضارة في إطار مقارن. ويعتقد أن الحضارات الكبرى تحتوي على «قسمين منفصلين. أما القســم الأول فيتمثل في رؤية عالمية واضحــة، يمكن أن تكون عبارة عن مجموعــة من الأنظمة الثقافية أو أيديولوجية مــن الأيديولوجيات أو دين من الأديان في أغلب الأحوال. وأما القسم الثاني، فيمثل نظاما سياسيا وعسكريا واقتصاديا متناسقا، عادة يجسد باعتباره إمبراطورية أو نظاما تاريخيا. وأدعو حضارة بتلك الصلة بين رؤية عالمية ونظام تاريخي»[18].

وهــذه التعريفات التــي أدعوها مجردة تدرك كنه المصطلح بشــكل تدريجي عبر الزمــن. وإن ما يهدف إليه التجريد هو عملية تجميد للتدفق التاريخي، وســأركز على دراســة هذا التدفــق وأقدم أفضل ما لدي فيــه مركزا على الأصــول التجريبية لمفهوم الحضارة وظهوره كمفهوم مجســد وتقلباته المتعاقبة. وفي هذا التفسير، يكمل المجهود التجريدي المجهود الدينامي.

6

وفي واقــع الأمر وانطلاقا من اللحظة التي تشــكل فيها مفهوم الحضارة، تبنى هذا الأخير حياة خاصة به مترفعا عن أصوله اليومية. وكلما انتشر اســتعماله، انتشرت أيضا طروحاتــه، والتوترات القائمــة بينها. وأقصد من هذا أن الحضارة عبرت، من ناحية، عن منظار ذي مركزية أوروبية على نحو خاص كان يشــير في القرن الثامن عشر إلى الأفكار الفلســفية ومثلها، ومن ناحية أخرى كانت تعبر عن معيار عالمي يتم في ضوئه مقارنة كل المجتمعــات. وبخصوص الأول، فإن ذلــك يتضمن ضرورة أن تصبح المجتمعات غير الأوروبيــة تابعة للنموذج الأوروبي أو على الأقل قريبة منه قدر الإمكان. وأما بخصوص الثاني، فذلك كان يعني، أيضا أن كل المجتمعات أشكال من الحضارة إلى حد ما، شبيهة بالأشكال المثالية للحضارة. وهذه النقطة بالذات هي التي تظهر فيها النسبية والحضارة المقارنة في الصورة.

وضمن هذه النظرة، تعد الحضارة شكلا موسعا من أشكال النظام والشعور الثقافي الاجتماعــي، وأنه أيضا فعل وحركة وعملية. وهو في تغيير دائم بالضرورة (يحرز أحيانا تقدما ويصاب بتراجع أحيانا أخرى). وخلال تشكله مفهوما مع ميرابو، أمكن لنا إدراك قائمــة محدودة مــن الخصائص. وما الشرطة إلا خاصية من هــذه الخاصيات، إذ تعتبر عنصرا أساســا كما لاحظ ذلك مؤلف كتاب **صديق الإنســان** في تشــديده على القانون المدني، إذ تســتلزم إخضاع القــوة والعنف للشرعية العامة التي تســمح - وإن لم نقل تعزز - بتقدم خطوة على الأقل في السياق الأوروبي، إلى شكل من أشكال الديموقراطية. وإن تبني الشرعية العامة يدعم توسيع التجارة والتبادل التجاري الذي يتطلب حكومة مســتقرة وحماية لحقوق الملكية. وفي هذه المدن، تتم عملية تيسير ثقافة الأخلاق، أي الكياســة. وفي هذه العملية التحضرية، تقوم النســاء بدور مهم بشــكل متزايد، ويرى بعض المفكرين مثل جيمس ميل (James Mill) وابنه جون ستيوارت (John Stuart) أن أحــد المعايــير التي تقاس بها الحضارة تركز على وضعيــة المرأة في المجتمع وطبيعة المعاملــة التي تحظى بها. وفي الأخير، يوجد في صياغــة ميرابو الأصلية، تأكيد أن الدين كان «المصدر الرئيسي» للحضارة بسبب لطف الأخلاق.

وفي مجموع العوامل المعقدة التي دعاها «ميرابو» حضارة، تلوح في الأفق المؤانسة والتهذيب بشــكل واســع. وهي تتبوأ مكانــا مركزيا في اهتمامها بالحضــارة باعتبارها

شـــكلا من أشـــكال البنية الاجتماعية، وتعمل على ربط أعضائها على نحو منسجم. وفي ضـــوء هذا، نســـتطيع رؤية مدى فراغ التعريف الذي قـــدم في قاموس الوقت الحاضر (*Merriam-Webster's New Collegiate Dictionary*):1أ: مستوى عال نسبيا من التقـــدم الثقافي والتكنولوجي؛ specific: مرحلـــة التقدم الثقافي التي تم التوصل خلالها إلى الكتابة والحفاظ على المخطوطات المكتوبة»، بل إن هذا التعريف نفســـه يلمح إلى أن الوعـــي التاريخـــي هو مفتاح مفهوم الحضارة على الرغم من أن هذا الوعي نفســـه يقوم على تغيير مادي في شكل الزراعة والتجارة.

ومـــع ذلك أود أن أشـــدد بقوة قدر المســـتطاع على أن كلمة «حضـــارة» التي تم تجســـيدها ونحتها أول الأمر من قبل ميرابو في العام 1756 والفكرة التي تمثلها، نشأت مع ظهور التفكير الغربي الحديث في الروابط التي أبقت على تماسك الشعوب أو تفتتها. وبما أن وتيرة التغير المادي ارتفعت قبيل الثورتين الفرنســـية والصناعية، فإن التفكير في أشكال ومراحل مختلفة من «العلاقات» التي تربط البشر فيما بينها، أو الحالات التي تفرقهـــا، أصبح إلزاميا تقريبا. وبمجرد أن يعي البشر بكون علاقاتهم مشـــكلة اجتماعيا على الرغم من أن ذلك عن غير قصد في أغلب الأحوال، ســـيصبحون مطاردين بشـــبح ذلـــك الوعي. ومن غـــير المفاجئ أن تكون الحضارة جزءا مـــن ذلك الهاجس الحديث مع مـــا يصاحبه من عواقب بالغة الأهمية حول كيفية تصور البشر لأنفســـهم وكيف يرتبطون بالآخرين.

2

الحضارة باعتبارها أيديولوجية استعمارية

«لقد أُقصي الصينيون من هذا المستوى من التقدم باعتبارهم شعبا أصفر، وأصبح العرق مصيرا ومحددا للحضارة، كما أصبح العلم أيديولوجية مثله مثل مفهوم الحضارة نفسه»

المؤلف

1

وبعد مرور عقد من استعمال مصطلح حضارة بهذا المعنى الجديد الذي تبناه الشيخ ميرابو، انتشر انتشار النار في الهشيم. وكما اقترح في الفصل السابق، كان مصطلح حضارة يعني لدى البعض إنجازا أوروبيا فريدا من نوعه، إذ يمكن أن تتوق إليه شعوب قليلة جدا أو أن تنسخه جزئيا. أما فيما يخص البعض الآخر، فيعني شكلا من أشكال منظمة ثقافية واجتماعية يمكن أن تأخذ أشكالا متنوعة. كما أنه يمكن أيضا للشعوب غير الأوروبية امتلاك حضارات ذات قيمة متساوية إلى حد ما، غير أن بعض الغربيين أنزلوها إلى مرتبة حضارية من الدرجة الثانية على الرغم من أن امتلاك هذه الشعوب الأخرى حضارات أمر يقره الجميع. ويبدو ذلك واضحا للوهلة الأولى، إذ إن ثمة تغييرات ونسبا مختلفة ممكنة في النزعة الشمولية (universalism) والنسبية.

ويظهر تعقيد إضافي منــذ البداية تقريبا يخص بزوغ التصور الجديد «للثقافة» بُعَيْدَ مجيء تصور الحضارة كردة فعل على هذا الأخير. وســبق أن أشرنا إلى موقف الرومان من الثقافة التي تتلخص في زراعة الأرض باعتبار ذلك مقدمة لفكرة التحضر والعيش في المدن. ويبدو أن الثقافة بهذا المعنى المبكر وفكرة الحضارة التي ظهرت بعدها، مفهومان مســاعدان، وإن كان مسارهما التاريخي يضم غموضا بل وتعارضا في المعنى. وتظهر هاتان المحصلتان مباشرة في المرحلة ما بعد استخدام ميرابو الأول لمصطلح **حضــارة** الذي يتضمن المعنى الحالي لهذه الكلمة. والذي حدث بالنســبة إلى العديــد من الناس هو أن «الحضارة» كانت تعني الطريقة الباردة والمحســوبة والآلية والعملية الشمولية في التفكير، والتي من المفترض أن تتجسد في عصر التنوير والثورة الفرنســية. من جهة أخرى، الثقافة - كما عبر عن ذلك بوضوح الفيلســوف الألمــاني جوهان هيرديــر (Johann Herder) في الثمانينيات من القرن الثامن عشر - متأصلة في الدم والأرض والتاريخ الفريد لشــعب خاص: «الفولك» (Volk). وبين «الفولك» والجنس البشري هوة عميقة. ويتضح ذلك بشكل خاص مع غزو الجيوش الفرنســية الثوريــة للولايات الألمانية آنذاك. وإذا ما جرى تفســير الحضارة في ضوء هذه المعطيات، فستشير ببساطة إلى ما هو مادي، في حين تشير الثقافة بالأساس إلى ما هو عقلي ومعنوي، كما تشير بقدر كبير إلى تنمية الفرد (Bildung) ومجتمعه. في النهاية، إذن يمكن للتصورين معا أن يشحنا بمعان مختلفة تماما مثلما كانا يستعملان في الغالب على أنهما مفردان لمعنى واحد.

وفي واقع الحال المصطلحان شــبيهان بمحبوبين فشــلا في أن يتحابا لسوء الحظ الــذي اعترض ســبيلهما؛ إذ ظهر كلاهما بدافع ملح لترميــم معنى المجتمعات التي تخوض تجربة انهيار الروابط التــي أحدثتها المدنية قرابة نهاية القرن الثامن عشر. وكلاهما يصف طريقة من طرق علاقة الشــعوب فيما بينها. ومن ثم، فإنه عادة ما يصــير وجودهــما معقدا وغالبا ما يكون أيضا معاديــا. وحيثما بدأت الثقافة - كما في الزراعة - أساســا لظهور الحضــارة، فإنها ترفض بسرعة اتبــاع هذه الأخيرة على النحو الذي يجري بين العلم والتكنولوجيا والوعي المتزايد للمدنية. وبدلا من ذلك، تقوم الثقافة بالرجوع إلى الأرض - الدم والجذور - والإفراط في حبها وإن أمكن في حب زمرة صغيرة محددة فيها. وعلى مدى القرن التاســع عشر، أصبحت «الثقافة»

التعريــف الجوهري لتخصص جديد يدعــى الأنثروبولوجيا، ليبتعد معناها أكثر عن المصطلح المصاحب لها - «الحضارة».

وبينــما أعــود إلى التركيز على الحضارة، لا بد أن تبقــى علاقة الحب والكراهية بالثقافة عالقة في الأذهان. وسيصبح ذلك أكثر وضوحا، ويجري تبيانه بشكل خاص، عندمــا أفحــص الطريقة التي يتم بهــا التعامل مع المفهوم الأصــلي لميرابو في باقي أرجاء العالم. لقد أصبح تصورا متأصلا لما أدعوه أيديولوجيا استعمارية، أي استخدام مفهوم الحضارة لتســويغ الهيمنة والاســتعلاء على الآخرين. ومع ذلك، كما سنرى، فإن هذه الســيطرة مربكة، ووســمت منذ البداية بشــكوك وغالبا بالشعور بالإثم وبمعارضة في شكل ثقافة؛ فهذه أيضا جزء متأصل من الحضارة.

2

وثمة أجزاء عديدة في هذه القصة يجب أن تذكر، لكن ستكون روايتي انتقائية. وســأخصص اهتمامي بشــكل محدد للمستكشــف النقيب جيمس كوك (James Cook)، والأنثروبولوجــي جورج فورســتر (Georg Forster)، والســفير البريطاني اللــورد جورج مــا كارتني (George Macartney). فشــخصان منهــم بريطانيان، والثالث ألماني، لكن يمكن الأخذ بآرائهم باعتبارها تمثل بعض ما كان يحدث بخصوص تجربــة الحضارة لدى العديــد من الأوروبيين. إن الإطار الذي ســأضعه فيهم يضم اكتشافات العالم الجديد وبحار الجنوب.

ســيكون مفيدا قبل الانتقال إلى صلب الموضوع الحديــث باقتضاب عن الموضوع العام الذي يهم الحــدود النافذة (frontiers) والحدود غــير النافذة (boundaries). ويتمثل أحد التعريفات للحدود النافذة في رســم خط بين سلط متنافسة؛ وهو خط لا يمنــع التجارة كيفما كانت الحال، بل يمكنها في الحقيقــة من التدفق عبر هذه الحدود وأما الحدود غير النافذة (boundries) فهي ببساطة علامات جغرافية تفصل مجموعة عن أخرى، وهي كما وردت في كلمات أحد الدارسين «تتضمن التقسيم، لكن لا تتضمن التفاعل على الطريقة التي تستطيع «الحدود النافذة» القيام به»(1).

وإذا أمكــن لنا القبول بهذا الفرق، فســنلاحظ أن «الحــدود النافذة» مفهوم مفيد بالنسبة إلى الحضارة، إذ يجسد في شكله المألوف فكرة «أننا» متحضرون، في

حـين أن أولئك الذين يوجدون في الجهة الأخرى من الشريط الحدودي همجيون. ويمكن لهذه الفكرة أن تعزز بشـكل فعال مطالبة حاكم ما بالسـلطة على ميدان خاص من خلال التشـجيع على «العداوة ضد المجموعـة أو المجموعات المجاورة كـما قيل لنا، خصوصا عبر خلـق الأيديولوجيات وتثبيتها وإيجـاد منافس لها إلى جانب الأسـاطير والرموز التي تؤكد تَفَرُّد المجموعـة الداخلة (in-group) وتَفَرُّد صورة سـلبية للمجموعة الخارجة (out-group)[2]. وإن الشـكل الأوسـع لهذه الأيديولوجيا هو «الحضارة».

وقبـل فترة طويلة من نحـت مصطلح «حضارة»، كنا نصـادف تلميحات تفيد بأنها شكل من أشكال السيادة، ولعل تقسيم القرون الوسطى بين العالمين الإسلامي والمسـيحي مثال شـاهد على هذه الحالة. كما شـملت إحدى المحـاولات المبكرة الساعية إلى تعريف أوروبا بنفسها، تقديم معتقد خاص بها (متصل بالجهة الأخرى مـن الحدود). والحـدود النافذة نفسـها لم تتوقف عن التحول مع مـرور الزمن، ويتمثـل ذلك التحول في الجهـاد والهجوم المضـاد (Reconquista)[*]. ومع ذلك تتطلب المسيحية باعتبارها قوة موحدة في الغرب (على الرغم من انقسامها داخليا)، الثبات والانفصال الكلي عن الخصم الإسـلامي عبر الحدود. إن الدارس الذي ذكرته آنفا يتحـدث انطلاقا من مفارقـة تاريخية، عن «حضارات متنازعـة»[3]، إذ يقترح هذا التصوير أن معرفة الشـخص لنفسه تتوقف على معرفة أنه ليس هذا «الآخر». وبالنظـر إلى هـذا الاقتناع، لا يمكن اقتحام حدود مـا والعمل من أجل «غرس قيم الحضـارة» في أنفس الهمجيين بالجانب الآخر من الحدود، إلا بغزوهم ودمجهم في عقيـدة الغازي وثقافته عوض التعامل معهم على أسـس توفيقية. وأصبحت كلمتا «غازي وتمدين» مترادفتين، وفي حالة أوروبا أصبحت هاتان الكلمتان متشابكتين مع انتشار المسيحية.

أما العنصر الآخر الذي يضاف إلى الحدود النافذة، فيخص المناطق المسـتقرة كالمـدن، حيث تعرض الكياسـة على النحو الأفضـل؛ فالهمجيون يوجدون خارج المراكـز المدنيـة وتمدنها، ووجب جلبهم داخل أسـوارها بعنايـة. ومن البديهي

(*) الحملات العسكرية التي شنتها الدول المسيحية، في إسبانيا والبرتغال في العصر الوسيط، لاستعادة الأراضي التي كان المسلمون قد احتلوها من شبه جزيرة أيبيريا خلال القرن الثامن الميلادي. [المحرر].

عدم تحضر البدو سواء كانوا غزاة «برابرة» منغوليين من عالم الرحل الرعوي (nomadic-pastoral) إلى الإمبراطورية العثمانية، أو هنودا أصليين هائمين في براري العالم الجديد. وليس من المستغرب أن يقوم الإسبان بتخطيط الشوارع والساحات داخل الحدود التي تخضع لسيطرتهم «إيمانا» منهم - كما قيل لنا - «بأن المدن مرادفة للحضارات»[4]. وأثناء هذه العملية، أصبحت الحدود مدمجة في الحضارة الرئيسة.

3

إن الحلقة الأولى من سردنا لأحداث أسفار الحضارة ومتاعبها تشمل ما يسمى باكتشاف العالم الجديد (The New World) والدور الاستكشافي الذي قامت به هذه الجهود في تحديد العالم القديم. وكما ناقشت ذلك آنفا، فإن هذه المرحلة من التوسع الأوروبي هي أحد الأسباب التي أعادت ظهور هذا المفهوم. ولحسن الحظ لدينا دليل رائع في شكل عمل قام بكتابته إليوت (J. H. Elliott) تحت عنوان: "*The Old World and the New, 1492 - 1650*". وكان هدف إليوت العام مماثلا لهدفي إذ كتب مؤلفه - وكما أشار إلى ذلك في مقدمة كتابه - «بغية تشجيع مناقشة القضايا العامة المرتبطة بالتاريخ العام للحضارة»[5]. كما وضح إليوت بتفصيل كيفية دخول الأوروبيين حدودا جديدة ومواجهتهم كائنات لا يعرفون عنها أي شيء وذلك من خلال تقيده بالحقبة الأولى من التاريخ المعاصر، وهل هذه الكائنات بشر فعلا؟ وللإجابة عن هذا السؤال، كان من الضروري النظر باهتمام إلى شكل مجتمعنا وشكل مجتمعاتهم، إذ أكد إليوت في هذا السياق أنه «كانت عملية الفحص الجديدة هذه مهمة للغاية، لأنها تجبر الأوروبيين على الابتعاد تدريجيا عن تعريف ضيق وسياسي بالأساس لـ«الكياسة» والتوجه نحو المفهوم الأوسع لـ«الحضارة»، مضيفا على الفور قوله: ذلك المفهوم «لا يتساوى بالضرورة مع المسيحية».

والواقع أن العديد كان يرى في الهندي ذلك الكائن المتفوق على نظرائه الأوروبيين، وهو «المتوحش النبيل» كما سيصفه روسو (Rousseau) لاحقا. وبهذا الوصف يكون روسو قد حاكى مواطنه السابق مونتين (Montaigne) الذي

قام في مقالـه «Des cannibales» («آكلو لحوم البــشر») بقلب تصنيفات مثل «متوحش» أو «همجي» رأسـا على عقب وطبقها بشــكل أنسب على الأوروبيين الذيــن يفترض أنهــم «متحضرون» مقارنــة بالهنود. وبهذا المنظــور أصبح الغزاة الإســبان هم مــن يوصف بالعنف والوحشــية، تحركهم في ذلــك الدوافع الدنيئة من شهوة وجشــع، ومع ذلك يدعون أنهم مسيحيون. وبوصف إليوت (Elliott) كاتــب مؤلــف **History of the Discoveries of the Indies** (1528) (تاريــخ استكشــافات جزر الهند)، الذي هو فيرنان بيريــز دي أوليفا (Fernàn Pérez de Oliva)، «مشــددا على جَلَدِ [الهنود] ونبل شــخصيتهم، يكون قد أشار فعليا إلى التبايــن بين براءة الهمجيين المزعومة وهمجيــة غزاتهم المتحضرين المفترضين»[6]. وانطلاقا من هذا السياق، ستعد المسيحية قوة شر، بدلا من أن تكون قوة متحضرة وتدعو إلى التحضر، ومن ثم تتساوى مع الغازي الذي يقوم بصلب الهنود.

وفي الواقــع، إن هذا الرأي تمثله الأقليــة القليلة ضمن نقاش يدور ذهابا وإيابا. وبينما تســعى الكنيســة الكاثوليكية إلى حماية الهنود مركزة على إنسانيتهم وعلى إمكانيــة خلاصهم انطلاقا من إيمانهم الصــادق تماما مثل نظرائهم الأوروبيين، ينظر العديد من الناس داخل الكنيســة والدولة، إلى الهندي نظرة الهمجي أو نظرة كائن يمكن إعادة صياغته، لكن يستغل قطعا باعتباره كائنا متوحشا وغير متحضر. ومهما تكن الحجج والمسوغات، فإن الصراع على أرض الواقع حسمه حاملو الرأي الأخير على نحو واسع. ومع ذلك، فإن هذا العنصر الذي ورد في ظهور مفهوم الحضارة مشوب بسوء طوِية. وأصبحت الكنيسة و«مهمتها الحضارية» المسكن الأيديولوجي لتسويغ الإمبريالية الأوروبية. وختم «إليوت» ذلك بالقول: «لقد تمت السيطرة على الشكوك والذنوب بواســطة الاقتناعات الراســخة للمزايا المثلى للمسيحية والكياسة»[7]. وقد اســتمر احتمال أن المسيحية جزء حيوي من مفهوم الحضارة ردحا من الزمن، تماما مثلما استمرت الاقتناعات المتزايدة لدى البعض بأن هذه الديانة كانت عمليا ديانة همجية مثل الديانات التي كانت تعمل على إزاحتها.

وثمة فكرتان مهمتان بشكل خاص تتعلقان بأهداف مناقشتنا، أما الفكرة الأولى فتتمثل في أن أوروبا خلال القرن الســادس عشر رأت نفسها كأنها تنعكس مشوهة في مرآة، مثل شيء ســيُدعى في نهاية المطاف «حضارة» مع أنها تســتوعب حقائق

أمريكا، إذ إن هوية أوروبا بنقاط القوة والضعف تشكلت فيها انطلاقا من انعكاسها في صورة الآخر الذي هو الهندي. ولا تدرك نفسها باعتبارها تمثل العالم القديم إلا عندما تواجه العالم الجديد. وفي ظل هذه الجغرافية الجديدة للذات، يمكن لهوية أوروبا أيضا أن تموضع حالتها التحضرية وسط القارات، أي في مركز العالم الذي جرى اكتشافه حديثا. وأعلن بيريز دي أوليفا (Pérez de Oliva) قائلا: «في السابق كنا في نهاية العالم، والآن أصبحنا وسطه»[8]، مشيرا إلى أن نهر قرطبة الكبير (Guadalquivir) يوصل إلى البحر.

أما الفكرة الأخرى، فتشير إلى كون المعرفة الجديدة خصوصا تشمل - كما تمت الإشارة إلى ذلك سابقا - تنمية بوادر ظهور علوم اجتماعية: كالأنثروبولوجيا؛ فعندما كان يجري التواصل مع البشر «الآخرين»، كان التفسير المقدم عن أحوالهم مرغوبا فيه على المستويين العلماني والديني. كيف يتم تفسير الفوارق بين الشعوب؟ هل هي فوارق جغرافية أم فوارق مناخية؟ أم إنها مسألة «كياسة» بالأساس، تحمل معها مفهوم نسبيا مختلفة من الهمجية كما ذهب إلى ذلك بارتولومي دي لاس كاساس (Bartolomé de las Casas) في عمله ***Historia de las Indias***؟ إذا كان الجواب يتجلى في «الكياسة»، فلا بد إذن من فحص مظاهرها من كثب، مما يعني مراعاة جذورها الضاربة في الزراعة والتجارة المرتبطة بالمدينة، إضافة إلى خصائص أخرى.

وبالإضافة إلى ذلك، فإن حكم «الهمجيين» يستلزم الحاجة إلى فهم أعراف وتقاليد أولئك المحكومين، أي الثقافة بشكل عام. وسواء كان هدف المسؤولين المنشود من وراء فرض ضرائب على رعاياها أو مبشريها هو هديهم أو تحويلهم، فإن إدراك «المعارف» التي كانت تملكها الشعوب المحكومة ضروري. وما ذلك الشرط الضروري إلا خطوة قصيرة نحو استفسار عن «ثقافات» مقارنة، ومن ثم إمكانية الاستفسار عن «حضارة» مقارنة، من خلال إضافة الفضول الفلسفي والعلمي إلى ذلك.

ويمضي هذا الاستفسار قدما على مستوى التاريخ والفلسفة والدين وشكل من أشكال الأنثروبولوجيا الأولى[9]. إن الأنثروبولوجيا باعتبارها تخصصا ناشئا تحدت الجهود التجريدية والميتافيزيقية في تحديد ما كان يمكن وصفه إنسانيا بالمسلمات، متوسلة مقاربة ذات توجه تجريبي بخصوص الشامل والنسبي. لقد كافحت من

أجل تحرير نفسـها من الفلسـفة بتقديم أمثلة مادية عن تنوع بني البشر وأمثلة مستقاة من الدين، وذلك بالاعتراف بمتغيرات متنافسة - الديانة المقارنة - أو اتخاذ خطـوة أخرى إلى الأمام بالتحرر مـن أي اقتناعات دينية معينـة وتبني العلمانية. وبكلمـة يعد العالم الجديد قابلة مولدة مهمة في ولادة علم جديد. وأكثر من ذلك، يعد ظهور الأنثروبولوجيا باعتبارها دراسة منفصلة في جميع تجلياتها، علما اجتماعيا جديدا شكل منذ ذلك الوقت سمة دائمة لما سيدعى لاحقا بالحضارة. إنها في مظهرها الأعمق جزء من الفعل المنعكس الذاتي الذي يخلق التصور.

4

لقد كان الطابع التوسـعي والحماسـة الاستكشـافية السـمة المميزة للحضارة الأوروبيـة في تجلياتهـا الأولى، وفي القرن السـادس عشر أخذ هذا بالأسـاس شـكل بعثات مِلاحية. وما «اكتشـاف» العام الجديـد إلا نتيجة لذلك، بالإضافة إلى النتيجة الأخرى التي تتجلى في الطواف الأول حول العالم الذي قام به الإنسان: رحلة ماجيلان (Magellan) بـين العامـين 1519 و1521. سـجل هـذا الحدث التاريخـي العزلة الأوروبيـة عـن الآخرين جميعهم، عـلى الرغم من أنه تم في نهايـة المطاف جلبهم داخـل شـبكة عالمية لأمـم مترابطة. ولا يعنـي ذلك أن الأمم الأخرى لم تشـارك في استكشـافات مماثلة؛ فعلى سبيل المثال، في الفترة الممتدة ما بين 1414 و1433 ركب الصينيون أسـطولا أكبر من أسـطول كولومبوس - إذ حوى أكثر من مائة وخمسـين زورقا وحمولة أكبر بكثير - للدخول بها إلى الساحل الهندي، لكنهم دعوا إلى العودة لأسـباب سياسية وتنظيمية داخلية. لقد كان يحرك الغربيين ببساطة وبثبات الطمع الاقتصادي، والرغبات التبشيرية وظهور حب الاستكشاف العلمي في تعرف الآخر.

حتـى الآن، رأينـا النتائج المتعلقة بالعالم الجديد. وبحلـول القرن الثامن عشر، تحولت هذه المجهودات إلى بحار الجنوب وتولت القوى الغربية استكشاف ما وراء البحار. أصبح يشكل ذلك الحلقة الثانية في استكشافي للحضارة المقبلة.

ومـن المؤكـد أنه قبل دخول ماجلان المنطقة بفـترة طويلة عام 1520، كان قد اكتشـف البحارة البولينيزيون(*)، مسـتخدمين زوارق البحر المفتوح، بحار الجنوب

(*) Polynesians السكان الأصليون لجزر المحيط الهادي. [المحرر].

واستقروا في جزرها العديدة. ومع ذلك لم يفكروا أبدا في «غزو» أجزاء أخرى من العالم، ولم يكونوا قادرين على القيام بذلك بالتكنولوجيا المتاحة لهم. وبغض النظر عن التكنولوجيا، لا بد من بلوغ النتيجة نفسها إلى حد ما بالنسبة إلى الصينيين. ومع ذلك لم يكن أمام الأوروبيين أي عائق لمواصلة طواف ماجلان والحصول على مزيد من الاكتشافات خلال بضع قرون قادمة. كانت بحق «شأننا أوروبيا» باعتبار أن رعايا العديد من البلدان شاركوا في هذا المجهود: الروس، والفرنسيون، والهولنديون والبرتغاليون والبريطانيون خاصة.

وأصبح المجهود البريطاني وبخاصة كتاب الرحلات (**Voyages**) للقائد كوك (1768-1779) هو نصي الذي أعتمده لمزيد من الاستفسار عن مضمون الحضارة. وكما هو واضح من خلال تواريخ رحلات كوك، فقد كتب مجلداته عقدا من الزمن أو يزيد بعد ولادة مفهوم «الحضارة» مع ميرابو. وإن مجرد إلقاء نظرة خاطفة على صفحات الكتاب ***Voyages*** جميعها، سيبين لنا أيضا أن صاحبه طرح أفكاره في سياق عصر الأنوار، وباختصار في سياق شكل حضارة أوروبية معترف بها كانت قائمة في السابق. وما ستحاول قراءتي القيام به في كتاب ***Voyages*** هو استقصاء معنى رؤية هذه الحضارة نفسها في مرآة من تلتقيه لأول مرة، ليحدد هذا اللقاء فكرة أوروبا عن نفسها أكثر.

إنني أتحدث عن تقرير رحلات كوك، لكن التقرير المنشور في الواقع يطرح إشكالية عندما تشارك في كتابته ونشره أنامل أخرى؛ فقد أُنْفِقَ الكثير من أجل تأسيس وقائع بهذا الخصوص. لكن ما يعنيني هنا هو حاجتي فقط إلى إقرار المشكل ومن ثم المضي إلى الكتابة عن «كوك» كأنه يمثل الصوت الوحيد الذي قدم تقريرا عن رحلاته. إنه لا محالة الشخصية الأيقونية في هذه القصة، تماما مثلما كان كولومبوس خلال الموجة الأولى من الاستكشاف. وقد يفخر الفرنسيون مثلا بمكتشفهم بوغانفيل (**Bougainville**)(*)، لكنه - ومستكشفين آخرين معاصرين لجنوب البحار- نسخة أقل نموذجية من كوك.

(*) مازال لكتاب الملاح الفرنسي بوغانفيل (1729 - 1811)، الموسوم رحلة حول العالم، أثر عميق في الثقافة الفرنسية بشأن فكرة القيمة الأخلاقية للإنسان في حالته الطبيعية كما شهدها بوغانفيل خلال رحلاته حول جزر الجنوب من المحيط الهادي. [المحرر].

فمع كوك لدينا سمة مميزة خاصة للدورة الثانية من الاستكشافات. وإضافة إلى الدوافع المألوفة لرسم البحار وامتلاك أراض جديدة سياسيا ودينيا، كانت ثمة رغبة قوية لاكتساب معرفة علمية جديدة. وبين كولوبوس وكوك حدثت الثورة العلمية. وجرت رحلة كوك الأولى العام 1768 بالرعاية المشتركة لإمارة البحر (Admiralty) والجمعية الملكية (Royal Society)، وكان الهدف المعلن من وراء ذلك ملاحظة عبور الزهرة بين الأرض والشمس في العام 1769 من خلال إقامة محطة فلكية في «تاهيتي». وفضلا على ذلك، كان على متن السفينة جوزيف بانكس (Joseph Banks)، وهو عالم نبات غني وهو الذي سيكون رئيسا للجمعية الملكية برفقة أربعة مساعدين، ومزودا بمعدات علمية كثيرة.

وفي الرحلة الثانية (1772-1775)، كان كوك برفقة فلكي محترف ورسام شهير، وعالم مثقف، هو بيوهان راينولد فورستر (Johann Reinhold forster)، وابنه جورج (Georg) - وهما أنثروبولوجيان قديمان. وكانت توجيهات كوك في الرحلة الثانية تحتم عليه القيام «بملاحظات كل نوع بما أن ذلك قد يبدو مفيدا للملاحة أو التجارة أو قد يهدف إلى ترويج المعرفة الطبيعية» (تمت إضافة التوكيد)[10]. ولدينا هنا جزء مهم بشكل كبير من مضمون الحضارة الأوروبية.

ولا يقل أهمية ذلك النصف الثاني من توجيهات كوك، إذ يقول: كنت أيضا متوجها نحو ملاحظة عبقرية السكان ومزاجهم وتنظيمهم وعددهم - هذا إن وجد من أصله - والسعي بكل الوسائل المناسبة إلى زرع صداقة وتحالف معهم من خلال تقديم الهدايا لهم التي يقدرونها ودعوتهم إلى التجارة والكشف لهم عن كل نوع من أنواع الكياسة والتقدير. ولدينا هنا قسم آخر من مضمون الحضارة الأوروبية: وهو المتعلق بالمعرفة البشرية التي تشكل غاية استفسارات فورستر (Forster) والتي تسهم عرضا في فهم أفضل لما يتضمنه مفهوم الحضارة. وتتحدث أيضا توجيهات كوك عن إظهار الكياسةً للسكان الأصليين. والأمر غير المعلن أن رحلاته لم تكن تتوخى جلب الكياسة للسكان الأصليين أيضا. وباختصار، فقد تم إلحاق مفهوم الحضارة الأوروبية بنية جلب تلك الحضارة إلى من هم أقل تحضرا.

وما جعل من تلك الرحلات أمرا ممكنا هو الإنجازات التكنولوجية والعلمية للحضارة الأوروبية، ذلك أن التقدم الهائل في بناء السفن بحجمها غير المهم،

كان ضروريـا مثل عارضات القعر العميق، إلى جانـب ضرورة التقدم في صناعة البنادق التي تمكن من بسـط السـيطرة على مجموعات واسـعة من السـكان الأصليين المزودين بأسـلحة بدائية. كما كانت المساعدات الملاحية ضرورية بدءا من الأسـطرلاب إلى الكرونومتر (حيـث كان إيجاد خط الطول لايزال إشـكالية قائمة). وكان وضع الخرائط أمرا أساسـيا، إذ كانت الخرائط سبلا رئيسة في إنشاء طبيعـة الحضارة الأوروبية، وكانت تقود المستكشـفين مثل كوك إلى الاتجاهات التي ينبغي السير نحوها، كما كانت في الأغلب سببا رئيسا وراء القيام بالرحلات، لأن ذلـك يؤدي حتما إلى ضرورة تحسـين الخرائط القائمـة. وتدل الخرائط أيضا على توسـع الحضارة الأوروبية، ذلك بأن الأراضي التي تمت السيطرة عليها يجب أن تكون مبينة بواسـطة تمثيل مرئي. والخطوط المرسـومة على الخريطة، تثبت الحدود غير النافذة مرفوقة بفرض أسماء عليها. وفي خطوة نموذجية، أسس كوك موقعا في الجزيرة الجنوبيـة (نيوزيلندا) «ورفع علم الاتحاد وشرّف هذا الخليج الصغير باسـم صـوت الملكة شـارلوت (Charlotte)»[11]. وتم تجاهل السـكان الأصليين المجاورين وأسمائهم العرفية.

ولم يكـن التقدم التكنولوجي وحده والخرائط التي جلبها كوك وبانكس معهما في الرحلـة الأولى، بل حملا أيضـا معهما الطريقة العلميـة في التفكير. وإن تقارير الرحلات مثـلا حبلى بالتفكير الاسـتدلالي (inferential reasoning). ولا أدل على ذلـك مـن مثال من أصل عدة أمثلة عن ملاحظة كوك للأمـواج العاتية انطلاقا من الشـمال معلنا: «لم يتوقف هذا الموج العاتي بسـبب التغيير الأول الذي أسـهم في هيجانه وهذه إشـارة تؤكد عدم دنونا من أي أرض واسـعة وعـدم وجود أي قارة إلى الجنـوب إلا في خطوط العرض العالية جـدا»[12]. والآن لا بد من وجود المنطق الاسـتدلالي في حد ذاته في ثقافات أخرى. وهذا يؤدي بنا إلى التفكير في ما يسـمى بطريقة زاديـغ (Zadig's Method)(*) التي يمكن أن توجد بين مجتمعات الصيد والجمع قبل مجيء الأوروبيين بفترة طويلة. ولكن ما يميز حضارة القرن الثامن عشر هو إقحام المنطق الاسـتدلالي في طريقة علمية رسـمية. وكان يسـتلزم ذلك ربطها

(*) اطّرادا من حيث أفضى فولتير في كتابه Zadig، كتب البيولوجي الإنجليـزي تومـاس هكسلي مقالـة عنونها بـ **The Method of Zadig** في العام 1880؛ أعرب فيها عن المنفعة التوجيهية للكتاب، وعن صور الاستدلال والعلّية فيه. [المحرر].

بوقائـع. واسترسـل كوك قائلا: «ولكـن كانت تلك نقطة مهمة وجـب تركها للآراء والتخمينات». ويستأنف كوك، «ستحددها الوقائع وهذا لن يتأتى إلا بزيارة الأجزاء الجنوبيـة». وكانت الوقائع بدورها مرتبطـة بملاحظات ذات مغزى. وأعلن كوك في لحظة معينة قائلا: «كان يخضع إثباتي إلى إحسـاسي لكي يرضيني بأنها ليست ضربا مـن ضروب بطاطا حلوة حقيقية». ولم تذهب الضمانـات المالية للجمعية الملكية (Royal Society) سدى!

وتتماشى أيضا رغبة بانكس مع الجمعية الملكية في رغبته في تعرف الطبيعة أكثر مما كان موجودا في الكتب (ولو أن الكتب نتيجة من النتائج). وكما تمت الإشارة إلى ذلك سابقا، كانت تلك المعرفة في شكل تاريخ طبيعي إذ ينبغي لها أيضا أن ترفق بما قد يسـمى بالتاريخ البشري. وأخبرنا محرر كتاب **الرحلات** (***Voyages***) بأنه كان من أهداف البعثات الحصول على معرفة أكبر عن الدول والشعوب التي تمت مصادفتها وعن «إنتاجهم وسـلوكاتهم وعاداتهم ودينهم وسياستهم ولغتهم»[13]. فمن ناحية، كان يرغب بانكس مثلا في «إغناء بلده الأصلية بقدر من المعرفة المحصل عليها من أولئـك الذين لم يتم تعرفهم إلى حد الآن». ومـن ناحية أخرى، فهو «لم يفقد الأمل بتاتا في ترك شيء ما بين الأمم الجلفة وغير المثقفة التي قد تكتشـف، تجعل الحياة ذات قيمة أكثر، وربما يغني هذه الأمم إلى حد ما بمعرفة - أو على الأقل بإنتاجات - أوروبا». ومن أجل هذه الغاية الأخيرة، غالبا ما كانت تترك الخراف والمعز والماشـية مع سكان الجزيرة أملا (من دون حصيلة عموما) في تربيتها والحفاظ عليها عموما».

وكانت تقتـضي الحضارة حركة متبادلة، إذ من جهة حددت نفسـها من خلال معرفـة تميزاتها عن الآخرين «الذين تم تعرفهم إلى حد الآونة الراهنة». وفي الوقت نفسـه، حملت معها - وقد يقول بعضهم فرضت - ما «كان» موجودا لدى «الأمم الجلفة وغير المثقفة». وهكذا يوجد توتر في فكرة الحضارة هذه. وتفتقر أمم أخرى لا تتوفـر على المفهوم الجديد - بل حتى من كانوا «متحضرين منهم» - إلى الوعي بالذات والانعكاسية والتناقض الذي كان يظهر جليا في تقارير عن رحلات، مثل تلك التـي قام بها «كوك» في أواخر القرن الثامـن عشر. وفي ظل ذلك مثلا تمت معالجة القضية التي طال النقاش بشـأنها في الفلسـفة حول الطبع والتطبع (nature and nurture): «فهـل الحياء الـذي يرافق بعض التصرفات التي يسـمح بها في جميع

النواحي والتي تعد بريئة في حد ذاتها، راسخ في الطبيعة أم أنه سمة مضافة أحدثها العرف؟»[14]، وتعد «الرحلات» بحثا مطولا في هذا الموضوع الذي يتوسـل بالتفكير التجريبـي بدل التفكير التجريدي. وفي النهاية، يهتم الموضوع في الحقيقة بالحضارة التي هي في الواقع نسـخة مجسـدة بشـكل كبير للعرف الذي يضاف إليه اشتغال الإنسـان بالطبيعة - أي إنجازاته المادية. وفي ضوء هذا، تعد الحضارة الشكل الأكثر دقة وتعقيدا من أشكال التطبع.

وينبغي تقييم كل الملاحظات الخاصة التي سـتأتي تباعا ضمن سـياق التعميم الذي تمت صياغته قبل قليل. وثمة موضوع حول التجارة يتخلل تقرير كوك. وكانت الملاحة ذاتها ورسـم أراض جديدة في خدمة رغبة بريطانيا في توسـيع إمبراطوريتها التجارية. وكما تبين، فإن الشـعوب الجلفة وغير المتحـضرة في بحار الجنوب كانت مـزودا وزبونا فقـيرا. وفي مرحلة من المراحل، كانت ملاحظات «كوك» عن شـعب جزيـرة موليكولو (Mollicollo) تتمحور حول افتقارهم إلى الاهتمام بالمسـامير أو أي نـوع آخـر من الأدوات الحديديـة أو «أي شيء كان بحوزتنا»[15]، وفي ظل هذه الظـروف كان من الصعب الحصول على المحصول والماء والحطب الذي يحتاج إليه البحـارة من خـلال الانصياع فقط إلى رغبـة المصلحة الخاصـة. وفي المقابل، كانت الصدقـة على الأرجح سـتنتج كتلة معدن خام (على الرغم مـن أن كوك خمّن أنها كانت تشبه هدية سلام).

وكان كوك في الأغلب يسـجل انطباعاته ولا ينغمس في التفكير في الأشـياء التي سبق أن اقترحتها. ومع ذلك فإن الأحكام والتقييمات تكون دائما في طي الملاحظات، إذ تجـد افتقار قبيلة كلية إلى حس الملكية الخاصة، في حين تجد حضور هذا الحس لدى قبيلة أخرى كما كان يفترض كوك ذلك. وإن الأمر المشترك بين هاتين الملاحظتين هو افتراض كوك أن الملكية الخاصة تؤشر ثقافة عالية. وهذه خلفية تقاريره المألوفة والمفرطـة تقريبا عن سرقة السـكان الأصليـين. وفي وضعهم البـدائي، يفتقر هؤلاء السـكان إلى أدنى احترام للملكية الخاصة. فإذا لم تحدد بدقة تبقى مسألة الاستيلاء عليها صيدا سهلا. ولذا ينبغي ملاحقة المجرمين وإلقاء القبض عليهم وإرغامهم على إعـادة الأراضي إلى أهليها. وهنا يظهر صدام على مسـتوى القيم التي سـيؤدي إلى موت كوك، الذي كانت قضيته الأولية هي سرقة آلة قطع (cutter).

وتعد التجارة جزءا من مفهوم أوســع للتبادل؛ فهي أســلوب من الأساليب، يعد فهمــه طريقا آخر منها. وكلاهــما يواجه صعوبة الحاجز اللغــوي. ففيما مضى كان يطرح ذلك مشــكلة في تبادلات العالم الجديد، ولا أدل على هذا من الصعوبات التي لاقاها كورتي (Cortés) في إيجاد مترجمين. والمشــكلة نفســها عانى بسببها كوك عبر بحــار الجنوب حيث يمكنك إيجــاد مترجم كفؤ في مجموعة مــن اللغات، لكنه من دون ذلــك في لغات ينطق بها أهالي جزر أخــرى. إذن كيف تفهم «الآخر» إذا كنت عاجزا عن فهم لغته أساســا؟ فلغة الإشارة محدودة؛ ولفهم أعراف وعادات السكان الأصليين، لا بد من إتقان لغتهم. ولم يتعامل كوك مع الســكان الأصليين كمغمغمين (babblers) أي همجيــين يصدرون صوتا أخرق، كما فعل هومير من قبل. والحضارة الأوروبية مهتمة بفهم «آخريها»(its Othrs)، ما يعني حرصهم على اكتساب اللغات الأجنبية بدل الانتقاص من شأنها.

ولم يكــن هنــاك أي حــرص عــلى معرفة الآخــر بين اليونــان القدامــى. وإن الهرمنيوطيقــا (Hermeneutics) هو فن التفســير الذي قد ترجع جذوره إلى الإله اليونــاني هيرميس(Hermes)، الرســول، ولكــن اليونانيين المتحضريــن لهم اهتمام ضئيل بتفسير النصوص اللفظية لـ«الآخرين». وكانت تلك المهمة الموجهة خاصة إلى النصــوص المكتوبة ملقاةً على عاتــق دارسي الغرب الحديث وأتباعهم. ومن القرنين الســادس عشر والسابع عشر فصاعدا ســتكون الهرمنيوطيقا سمة أساسية للحضارة في شكلها الأوروبي. وقسم أساسي من الهرمنيوطيقا سينصب بدوره على حب تعرف الآخر، أي الرغبة في الاطلاع على وجهة نظره وإلا فكيف يتســنى فهمه؟[*] ومن ثم وفي ســياق حديث مفاجئ، يتعاطف كوك مع شــكوك السكان الأصليين: "أنا أتفهم الطريقــة التــي يجب أن ينظــروا إلينا بها، إذ كان من غير الممكــن أن يطلعوا على مكيدتنا، ودخلنا أبوابهم من غير أن يجرؤوا على معارضتنا ... بفضل تفوق أســلحتنا النارية. وفي ظل هذه الظروف، ترى أي نظرة سيشكلونها عنا؟»[16].

(*) كتب الفيلســوف الألماني هانس - غيورج غادامير المشــهور بنظرياته في الهرمنيوطيقا: «لن نتمكن من الفهم ما لم تكن لدينا رغبة في الفهم، أي بألا نرغب بأن يقال لنا شيء». [المحرر].

وعـــلى نحو مماثـــل، يقوم كوك بمقارنـــات متواصلة بين أعراف الســـكان الأصليين والأعـــراف والعـــادات الأوروبية. ولم تكن دائما هذه المقارنـــات في مصلحة الأوروبيين. وهكذا، راح يســـعى إلى فهم ديانة الســـكان الأصليين ويثني على حصافتهم في تكهنهم بأحـــوال الطقس ويقر بتفوق عدتهم في اصطياد الســـمك ويطريهم على ممارســـاتهم الأخرى، كما تمت مقارنة انفتاحهم العرضي على طرق أخرى برفض طاقم كوك - باعتبار ذلك ابتكارا غير مقبول - لتعليماته الرامية إلى منع الاستهانة بالآخر، بل إن كوك تعامل مع ممارسة شعب تاهيتي للمواضيع الممنوعة (taboo)(*) باحترام وتفهم.

ولكن موقفه منقسم إلى حد الانفصام الشخصي، إذ يتغير على ما يبدو مع مرور الأيـــام؛ فهو يثني مثلا على الهيتيين لكونهم «واعين بمنزلتهم المنحطة، وهذا ســـلوك يعفي بشكل مماثل شخصيتهم الوطنية من الكبرياء المنافي للعقل لدى الياباني الأكثر تهذيبـــا ومواطن غرينلانـــد (Greenlander) الأكثر خشـــونة»[17]. وباختصار إنهم يدركون مكانهم، وأن العري في كثير من الجزر يشكل تحديا لكوك؛ فالملابس بالنسبة إليه أساســـية للحضارة بشكل واضح (أو لما يســـميه توماس كارلايل بالثقافة). وإن الافتقار إلى غطاء محتشـــم كان مرتبطا بالاختلاط الجنسي الذي رأى فيه كوك علامة من علامات الحالة المتوحشة، غير أن آخرين بطبيعة الحال مثل الفرنسيين بوغانفيل (Bougainville) وديدرو (Didrot)، يثنون على هذه الحرية انطلاقا من ســـلوكات أخلاقية بورجوازية. وعندما أظهر الســـكان الأصليون ممارســـات تخضع لتصنيفات اجتماعية، أثنى كـــوك على هذه العلامة الحضارية التي تميزهم. ومن ناحية أخرى، وفي زلة غير عادية، يشـــير إلى ســـكان نيوزيلندا باعتبارهم هنودا، ليضعهم في مكانة المخلوقـــات المنحطين من العالم الجديـــد، وإن العودة إلى المقت والبغضاء دائما هي ما كان تحت السطح.

ومقدمـــة الموقـــف الأخير تتمثل في أكل لحوم البشر. وكـــما يقول كوك «لقد تملكنا الخوف» لدى مشـــاهدتنا عظام جسم بشري وهو يقطع إربا إربا. وكان الدليل موجودا في كل مـــكان وبشـــكل متكـــرر بل وتمثل أيضا في اشـــمئزاز كوك من ذلـــك. وفي تبصرة

(*) التابو لفظ من أصل بولينيزي (Polynesian)، لوحظ للمرة الأولى من قبل الملاح جيمس كوك خلال زيارة جزيرة تانغـــا جنوبي المحيط الهادي. وللمفهوم دلالات متعددة، بيد أنه يعني أصلا منع أو تحريم عملٍ ما بناء على الاعتقاد بقداسة موضوع ما، أو بالناتج الخطر من وراء عمل ما. أقام سيغموند فرويد أفكارا أساسية في منهج التحليل النفسي على مفهوم التابو. [المحرر].

مفاجئــة، وهو يعلق على دليل واضح عــلى أكل لحوم البشر في نيوزيلندا، يلاحظ كوك التالي: «لنتأمل ماذا يعني أن يكون إنســان متوحــش في حالته الطبيعية، بل حتى بعد أن يصبح إلى حد ما متحضرا». إن لسكان نيوزيلندا لا محالة نصيبا من الحضارة [وهذا وصف في حد ذاته يتجاوب وأهداف دراســتنا]. ويعد ســلوكهم بالنســبة إلينا ســلوكا شــجاعا ولطيفا ويملكون بعض الفنون[18]. ويتضمن كل ذلك المعرفة اللاشــعورية التي تفيد بأن الرجل المتحضر قادر على أن يتمثل أيضا ســلوكا غير حضاري. وعبر كوك قبل فرويد عن المعرفة التي تفيد بأن الحضارة هي بمنزلة طلاء خادع لانفعالات مجهولة.

وأما بالنســبة إلى بعض المفكرين بمن فيهم ميرابو، فالدين هو أســاس الحضارة بما أنــه يلين الانفعــالات. وعلى الرغم من أن ميرابو كان معــاصرا لكوك غير أن هذا الأخير كان أقرب إلى موقف عصر التنوير من الدين، إذ تبنى نظرة أكثر شَكّية وعلمانية وأبدى الملاحظة التالية بشأن سكان تاهيتي: «لم نكن قادرين على الحصول على معرفة واضحة ومتماسكة بسبب ديانة هذا القوم: وجدناها مثل ديانة معظم البلدان الأخرى الموغلة في الأسرار والمرتبكــة بالتناقضات الواضحة»[19]. وعلاوة على ذلك، جلب كوك إلى ملاحظاته حول الموضوع، التسامح وموقف مشارك ملاحظ حضر بعض احتفالات السكان الأصليين.

وثمة ما يدعو إلى السخرية إذن بشأن الظروف التي اغتيل فيها كوك بهايتي. وعلى الرغــم من تفادي الخوض في هذا الموضوع، يبدو أن كوك أصبح محبوبا لدى الســكان الأصليين. ولما اعتبروه مثل الإله أو كما ادعي - مثلا ألبســوا أوثانهم كسوة حمراء تماما مثلما فعلوا مع القبطان كوك - عادوا في نهاية المطاف إليه والتهموه[20]. كان ذلك على مــا يبدو حدثا عرضيا مرتبطا باللصوصية؛ فالســكان الأصليون سرقــوا آلة قاطعة، ورد رجــال كوك بقتل الســارق عن غير قصد وهددوا بأخذ الملك، ولكن الســكان الأصليين الذيــن لم ترهبهــم البنادق الأوروبية قهــروا قوة كوك الصغــيرة وأردوه قتيلا. وانقلب كالبان (Caliban)(*) ضد سيده.

وأســتطيع أن أمضي قدما في ذكر مزيد مــن التفاصيل، ولكني أود الآن أن أضع ســطرا تحت ملاحظاتي معتمدا على تقرير كوك عن رحلاته. وما نشــهد عليه في كل غزواتــه في الجزيرة هو لقاء بين «حضارة» في تجســيدها البريطاني وبين «الســكان

(*) من شخصيات مسرحية شكسبير The Tempest، صور في المسرحية مخلوقا ممسوخا متجهما، وله جزيرة يسكنها وحيدا. بعض المفسرين يعتبره تجسيدا للسكان الأصليين الـذين يعانون تحت نير الاستعمار. [المحرر].

الأصليين» في أستراليا. وقد يكون هذا الأخير خشنا أو متطورا، لكن الحصيلة واحدة، إذ لم يسبق لكلا الشعبين أن التقيا: فالسكان الأصليون لم يلتقوا قط الرجل الأبيض من قبل ولا التقاهم البريطانيون قبل مجيء البواخر.

وماذا يحمل كل طرف من أفكار عن الآخر؟ إننا نفتقر إلى دلائل بشأن السكان الأصليين ولا ندري أي شيء، تقريبا، عن كيفية نقل المعرفة إلى الآخر. من دون أدنى شك، أن ذلك لم يتم عبر الكتابة التي لم يكونوا يملكونها. وندرك القليل عن موقف السكان الأصليين - الذين كانوا في الأغلب عراة - من الرجال البيض الذين يرتدون الملابس (ولم تكن النساء معهم بطبيعة الحال).

وإن الوضع مختلف تماما مع الأوروبيين، إذ يعد تقرير كوك اكتشافا كبيرا ليس فقط بالنسبة إلى الجزر، ولكن بالنسبة إلى قاطنيها أيضا. إنه لم يسيطر فقط على الأرض، ولكن أيضا على السكان الأصليين، ولو أن ذلك كان فقط على مستوى الحصول على معرفة عنهم (وهذا أمر معيب). وفي بعض الأحيان، أعيد السكان الأصليون إلى إنجلترا كتحف نادرة ليشكلوا دليلا على التحف التي تم جمعها من أجل العرض في المتاحف. وبطريقة أخرى، لقد حُنِّطوا - إذا جاز التعبير - في التقرير الذي كتبه «كوك» وأصبح متاحا للجميع في «عصر مقبل».

لقد كان اللقاء حتما من جانب واحد. فماذا عن التحاضر إذن؟ في الأغلب كما يبدو، فُرضت الحضارة الأوروبية على السكان الأصليين، إما في شكل هيمنة مادية حقيقية وإما في شكل تفوق فكري وثقافي. وإنه مثل القوس الخشبي المعقوف الذي اكتشفه كوك باعتباره جزءا من أدوات يستعملها الأسترالي فارتدت على الساكن الأصلي. فبالنسبة إلى الأوروبي، كانت مسألة انتقاء قطع، قد تكون مفيدة في «الموطن الأصلي» لإثبات وجود السكان الأصليين. وفي خضم ذلك، أطرت اللقاءات إدراك الوعي بالذات من لدن أوروبيين يختلفون عن آخرين في امتلاك «حضارة» فريدة.

5

وسبق لي أن أشرت في رحلة كوك الثانية إلى وجود أنثروبولوجيين طبيعيين برفقته، فورستير الأب وفورستير الابن. وكان جوهان راينهولد فورستير (Johann Reinhold Forsters) رحالة ممتازا قضى وقتا في إنجلترا حيث درس إلى جانب

جوزيف بريستلي (Joseph Priestly) في أكاديمية وارينغتون (Warrington)، المدرسة المعارضة. وعندما انسحب جوزيف بانكس (Joseph Banks) من البعثة الثانية المخطط لها، تم تعويضه بفورستير بصفته طبيعيا أساسيا. وأصر هذا الأخير على أن يأتي ابنه جورج (Georg) أيضا، البالغ من العمر ثمانية عشر عاما. وقدم كل من الأب والابن تقاريرهما الخاصة عن الرحلة، إذ نشر الأول تقريره في *Journal and Observations Made During a Voyage Round the World* (*1778*)، والثاني في *Voyage Round the World* (*1777*). وتقرير جورج هو ما يهمنا في هذا الكتاب.

وإن ما نرى في هذه الرحلة وفي الكتابات اللاحقة هو أن مفهوم الحضارة يروم غايتين رئيستين، إذ تتمثل الأولى في الطريقة التي يتم التفكير بها في «الآخر»، ما يسمح للمرء بتحديد ما إن كان لطرف ما حضارة أم من دون ذلك. وإنه لمن السهل وضع الفارق. ولما وصف فورستير قطع رجال كوك لأشجار بعض الغابات في داسكي باي (Dusky Bay) بنيوزيلاندا، أشار إلى حقيقة أن ما تم القيام به في يوم عجز السكان الأصليون عن الإتيان به في مدة تقل عن ثلاثة أشهر مستعملين أدوات من حجر. وخلص إلى القول: «من غير الممكن تحديد تفوق الحضارة على الهمجية بشكل أوضح من التبديلات والتحسينات التي قمنا بها في هذا المكان»[21]. واسترسل متحدثا عن «المزايا المتمثلة في النعم التي نشرتها الحضارة والدين المنزل في الجزء الذي ننتمي إليه في هذا الكون»، ألا وهو أوروبا. وفي مكان آخر، عقب على تفوق «سيادة القانون» الذي حل محل عنف المتوحشين، إذ يعزو ذلك إلى الزراعة التي تجلب «الغنى والرفاهية والحضارة»[22]. وكما أشرنا سلفا مع ميرابو، يعد التحسن المادي والدين والسلام السمات المميزة المزعومة للحضارة.

وإن الاتجاه العام الجريء لفورستير قد يضللنا، ذلك بأنه في حقيقة الأمر متناقض إلى أقصى الحدود مع فكرة تفوق الحضارة على أسلوب عيش السكان الأصليين. فهو عندما يصف سكان تاهيتي، ينسب إليهم فضائل البساطة والسعادة. وبعد فقرة رائعة، يختم بالقول: وهكذا، باقتصارهم على أسلوب حياتهم البسيطة، ووجودهم في بلد مبهج، فهم أحرار من قيود العناية، وسعداء في جهلهم». ويبدو

أن التفــوق الأخلاقي والوجودي هو ســمتهم المميزة، بحيــث إنهم في موقع يخول لهم تلقــين الأوروبيين «العواطــف الاجتماعية»، الحب والصداقــة والتكتل ضمن جماعة[23]. ولما كان فورســتير يؤمن بشــدة بهذه الطريقــة في العيش وبهذا النبل، تمنى أن يفك الأوروبيون الارتباط بالســكان الأصليين في بحار الجنوب «قبل أن يبلغ الفساد – الذي هو بكل حزن سمة المناطق المتحضرة – هذا الجنس البشري البريء الذي يعيش هنا محظوظا في جهله وبساطته».

ويمكنه قول هذا على الرغم من وعيه بالمواضيع المحرم الخوض فيها وممارســة قتل الأطفال (التي يستنكرها). وعلى نحو مماثل، فهو أيضا عندما يثني على الطريقة التي يتعامل بها السكان الأصليون مع النساء، وهي سمة حضارية، يعترف في الوقت ذاته بعدم الســماح لهن بالأكل مع الرجال. كيف يمكن تفسير هذا الجهل الواضح؟ يبــدو أن الجواب يتجلى في بحث فورســتير اليائس عن بديل لــشرور الحضارة، في حين يتمســك بمزاياها. كان يحاول استكشــاف «الأسس الحقيقية للسعادة البشرية والفضيلة»، كما عبر عن ذلك أحد الكتاب، وذلك «عبر بحث يخضع للتجربة». ولكن للأسف تعارض هذا المسعى مع ما هو مثالي، وضرب بما هو تجريبي عرض الحائط، وإن كان ذلك بشــكل غير كامل، لأن فورستير كان بحق أنثروبولوجيا طموحا محاولا ترسيخ المثالي في تجربة الحقيقة الاجتماعية.

لقد قلت سلفا إن مفهوم الحضارة يخدم غايتين، بحيث تتمثل الثانية في السماح للأوروبي بفهم الكون، ومنحه أساســا أخلاقيا، وتقديم وصفات سلوكية ونموذجية له من أجل التحلي بســلوك مناسب في الحياة الاجتماعية. فبالنسبة إلى حالة فورستير، يرتبــط هــذا العطاء برؤية تاريخيــة مثلها مثل قصة التنمية البشريــة. وإنها رؤية موحدة حيث يجتمع الخاص والعام بشــكل مقنع. وفي جزء حول الشــعر الهندي: «حــول الثقافة المحلية والعالمية» (1791)، تناول من جديد الموضوع الذي تطرقت إليه ســابقا وكتب بشــأنه ما يلي: «لا بد من أن ينصهر المحلي والخاص في العام إذا ما أردنا التغلب على الأحكام الجاهزة الموسومة بالانحياز». لقد حلت العالمية محل الشخصية الأوروبية الخاصة، ونحن في طريقنا إلى أن نصبح شعبا مثاليا منفصلا عن النوع البشري، إذ بفضل معرفته – وقد أضيف جماليته وكذا كماله الأخلاقي – يمكن أن يلقب بممثل الجنس البشري برمته»[24].

وإننا نسـمع هنا أصوات التاريخ الحدسية، وفكرة التقدم والتعامل مع النوع البشري باعتباره فردا مسـتقلا وعقلا متميزا. وفي الأغلب مفهوم الحضارة هو أنها تلك التي تجسـد العالمي، وتترفـع عن التفاصيل المبتذلة للخـاص والآخر. والكل يتـوق إليهـا، وقد تمثل النور المـضيء للجميع. وتفوقُ الأوروبيـين ليس مرده إلى منازلهـم الرفيعة المتأصلة، بل يعـود إلى وجودهم في صدارة التاريخ. وبالنسـبة إلى فورسـتير، ليس العرق، مثلا، من يتحكم في رحلات كوك، وإنما التقدم إذ يمكن أن يبلغـه كل النـاس. وإيجابية المناخ ليسـت مصيرية في سـلم التقدم، كما بيَّن فورسـتير ذلك، من خلال مقارنة قبيلتين في الموقع العام نفسه، مع اختلاف شديد في مستويات الإنجازات.

وخلاصـة القول هي أن فورسـتير يوضح لنا إمكان اسـتخدام مفهوم الحضارة وسـيلة للتفكير في «الآخـر» والارتباط بـه، وطريقة لفهم أخلاقـي وفكري للعالم، والأخذ بالملاحظات المدرجة في **رحلات** كوك. وقد أضاف إليها ملاحظاته الخاصة به، وتقييمات فلسفية أنثربولوجية؛ ومن ثم فهو يمثل حالة إضافية لتاريخ دقيق وموجز في دراستنا لظاهرة الحضارة ومضامينها في نهاية القرن الثامن عشر.

6

وفي العـام 1793، قـاد اللورد ماكارتني (Lord Macartney) سـفارة في الصين بغية تأسـيس علاقات مسـتقرة مع الإمبراطور كييلونغ (Qianlong). وكان اللقاء هنا، على عكس ما وقع في بحار الجنوب، مع «آخر» له مطالب متسـاوية بحقه في أن تكون له حضارة تضاهي حضارة الغرب أو تتفوق عليها. واعتبر المؤرخون سفارة ماكارتني إخفاقا، غير أن فحصا دقيقا يظهرها على أنها لقاء شرق كيبلنغ (Kipling) وغربـه، التي كانت حصيلته مضطربة وغامضة، مع ظهـور ماكارتني مظهر البطل الكوزموبوليتـاني. وإن عملـه ***Journal*** الـذي انتهى في العـام 1794 (ولم ينشر إلا لاحقا) أصبح نصا رئيسا في القصة برمتها.

لقد رأى العديد من الناس، في القرنين السـابع عشر والثامن عشر، أن الصين، في واقـع الأمر، حضارة متفوقة على أوروبا. لكـن طرأ على هذا التصور تغيير في القرن الموالي. تغيير يجب ألا يحجب رؤيتنا عن الفترة السـابقة؛ فانطلاقا من زمن رحلات

ماركو بولو (Marco Polo) إلى زيارات اليسوعيين (Jesuits)، كان يشهد للصين - على نحو لا لبس فيه - بكونها جزءا غنيا وقويا ومتقدما جدا من العالم. كما أنها أكبر البلدان من حيث الكثافة السكانية في الوجود، حيث وصل تعداد ساكنتها إلى نحو 400 مليون نسمة في القرن الثامن عشر. وكانت تمثل صورة ذاتها مركز العالم، المملكة الوسطى.

وإن الكلمة التي زودنا بها الدارسون الصينيون والمقابلة لمفهوم «حضارة» هي وينمنغ (*Wenming*)، لكن لها حمولة دلالية تختلف عن تلك الموجودة في كلمة حضارة كما استخدمها ميرابو والأوروبيون الذين جاءوا من بعده. وإنها تشير في الأساس إلى شرعية السادة الصينيين الذين حكموا منذ عهد الملوك الحكماء الأسطوريين وفق تيان مينغ (Tian Ming)، أي «انتداب الرب». وقد عبر عنها أحد الكتاب «كل ما تحت السماء، وتم تفسيره بشكل مختلف، بالإمبراطور أو الصين أو العالم، قُدِّم كإقطاعة لأفضل رجل فيها، اعتُرِفَ له بكونه تيان تسي (Tian Zi)، أي ابن الرب»[25]؛ وعليه أن يحكم مثلما حكمها الرب. وأما كيف يتم الحكم، فذلك مبين بوضوح في أعمال كونفوشيوس (Confucius) وأتباعه.

وإن المعتقد التقليدي الكونفوشيوسي يبرر تأسيس الحكم الاستبدادي بقيادة الإمبراطور، ويبرر في الوقت ذاته تأسيسه سلطة أخلاقية وأيديولوجية منظمة لكبح تجاوزاتها. وباعتبار الصين مالكة انتداب الرب، فهي تتمتع بحق - وغالبا بقوة - انتزاع الجلال والتقدير من جيرانها. وليس ثمة أمر يتعلق بتبادل مشترك أو متساو، إذ الصين باختصار هي المتفوقة. وكما عبر عن ذلك كاتب آخر، كانت الصين «حضارة بعاداتها ودياناتها وسلوكاتها وطرق لباسها وحفلاتها وفنونها ومواردها الطبيعية الوافرة، والسلع المصنعة المختلفة التي لا حصر لها». وبهذا الإرث الذي يَحْمِلُه الإمبراطور، خاطب الهولنديين في العام 1656 الذين كانوا يبحثون عن العلاقات التجارية على هذا النحو: «تعلمون من مكان قاص وتتشوقون لفضيلتنا وحضارتنا وتحترموننا وتعجبون بنا، إننا بمنزلة العاهل والأب لكم»[26].

وفي إطار سفارة ماكارتني، نشهد «صدام» حضارتين. وكل حضارة تحدت صورة ذات الأخرى. وكما فعل مع الهولنديين من العام 1656، خاطب الإمبراطور السفير البريطاني بعبارات فيها استعلاء: «نحن - ببركة السماء - الإمبراطور، نخبر ملك

إنجلترا أن ينتبه إلى وصيتنا. على الرغم من أن بلدكم - أيها الملك - توجد في المحيطات البعيدة، غير أن ميول قلبكم إلى الحضارة التي أرسلت إليها بالخصوص مبعوثا لتقدم باحترام رسالة دولة، وقطع مبعوثكم البحار إلى أن وصل إلى قصرنا ليسجد ويقدم التهاني بمناسبة الميلاد الإمبراطوري ويقدم المنتوجات المحلية، ومن ثم إظهار إخلاصكم»[27]. وبينما اعترف ماكارتني بقوة مضيفيه الصينيين وغناهم وأعجب بنقائهم، لم يبد أي استعداد لأن يقر بتفوقهم. وأصبح السجود رمزا لهذا الاختلاف في التصور. وكان ماكارتني مستعدا لأن يسجد للإمبراطور لو كان في إمكان عدد السكان الموجودين في الصين السجود للملك البريطاني. وفي المقابل، كان ماكارتني مستعدا لأن يخر ساجدا على ركبة واحدة كما يفعل مع ملكه.

ويجسد الإيماء الرمزي مسألة الحضارة في كلا الجانبين؛ فبالنسبة إلى الإمبراطور الصيني الذي يقوم حقه في الشرعية أساسا على انتداب الرب الممنوح، يعد مفهوم المساواة العالمية غير مستساغ تماما. وإن إقرار مسألة كونه ملكا من بين الملوك الآخرين - مثله مثل ملك مغمور عبر البحار - تعني زعزعة أركان حكمه حتى النخاع. وسيمتد ذلك إلى قلب الحضارة الصينية ليضربها في العمق. ومع ذلك، بالنسبة إلى المبعوث البريطاني إن تقبل النظرة الصينية للأشياء يعني التسليم بالدونية على مستوى الحضارة التي هي إنجاز غربي وعلى وشك أن تصبح متفوقة على الحضارة الصينية. وتلكم هي الوضعية الحقيقية. كما أظهرها الاستيلاء البريطاني في أول الأمر على ماكاو (Macao)، بعد مرور عقد من الزمن العام 1802.

وإلى حدود العام 1793، لم تظهر هذه الحادثة. نحن على حافة استقبال تحول يلوح في الأفق. ومازال لم يرتح المطالبان بحقهما في «الحضارة» كل منهما للآخر. وفيما سيأتي، سأستكشف فقط من وجهة نظر الأوروبي - أما الرواية الصينية فتمثل قصة أخرى سنعرضها في الفصل الأخير من هذا الكتاب - مع ماكارتني باعتباره مرشدنا، لأنه كان على دراية بالإنجازات الصينية، ومستعدا للثناء عليها في الوقت ذاته. ومن ثم، كتب عن استقباله بأنه يظهر «ذلك الوقار الهادئ والرفعة الرصينة للعظمة الآسيوية التي لم تبلغها الدقة الأوروبية إلى يوم الناس هذا». وأعجب بالزراعة الصينية وجمالها، واعتبر الصينيين «بكل يقين أفضل المزارعين في العالم». كما أقر بدقة الصينيين الباعة في الفنون «خاصة في صناعة مواد الحرير وبعض

أنواع ملابس القطن»، وسلم بامتيازهم خاصة في صناعة الفخار، أي إنتاج الخزف الصيني. وفهم أن الصينيين متقدمون في العلم والتكنولوجيا. وفي قطاره، جلب ماكارتني الكرات الأرضية والساعات وجهازا يظهر حركات الكواكب بمنزلة هدايا للإمبراطور. ومع ذلك، وكما لاحظه بنفسه سبق أن كان لمضيفيه أجسام كروية وأدوات مبيان وساعات ونموذج يمثل النظام الشمسي و«آلات موسيقية ذات حركات ذاتية لهذه الصنعة البديعة المتوافرة بكثرة، حتى أن هدايانا بدت حتما زهيدة أمام ما لقيه هناك»[28].

لقد كان الصينيون يفتقرون إلى صناعة أولية كانت بدأت في بريطانيا العظمى إلى جانب استعمالها الكامن في الحرب. وأحس ماكارتني بأنه على الرغم من إحراز الصينيين تقدما في مجال الفهم العلمي والتكنولوجي، لم يستخدموا معرفتهم بشكل فعال جدا، ولا هم كانوا متحمسين للمضي قدما في هذا الاتجاه. وهكذا، لما عرض ماكارتني على المسؤولين الصينيين مصاحبتهم له في منطاد الهواء الساخن الذي أتى به، رفضوا هذه «التجربة». وأظهروا وعيا محدودا بأن المنطاد نذير أو رمز للتفوق الغربي في المستقبل في مجال العلم والتكنولوجيا الذي سيتجلى لاحقا في شكل سفينة مدفعية.

ومع ذلك، في العام 1793، قيم ماكارتني الحضارة الصينية انطلاقا من ميزات تتمثل في الإنتاج الزراعي والاستقرار والحكومة ودماثة الأخلاق وغيرها، على نحو يشبه عموما ما يوجد في الغرب. ولا شك في أن له تحفظات حتى عن دماثة الصينيين، خصوصا ما يتصل بالنظافة، إذ وجد أناسا ذوي منزلة راقية يبصقون على نحو قذر «في الغرف دون لطف». ولم ترق لذوقه طريقة أكلهم لأنها مثلا كانت تفتقر إلى استخدام شوكة الطعام و«كانوا قذرين... ويأكلون الثوم»، ولم يوفروا في المقابل دورات مياه.

ولكن كان أيضا على دراية بالهفوات الأوروبية المماثلة. ومن ثم لما كان يعبر عن أسفه الشديد للعادة الصينية المتمثلة في ملزمة القدم، كان أيضا يتذكر اهتمام أبناء بلده بالأحذية الضيقة ذات الكعب العالي والأبازيم الثقيلة (Ponderous buckles)، فضلا عن الكورسيهات (أو المشد) التي كانت تشويهات مشابهة. وباعتباره متحضرا، كان ماكارتني واعيا بوجود بعض القضايا الكلية بين بني البشر

من قبيل الحاجة إلى تعديل شكلنا «الطبيعي» وزخرفته، والذي تصادفه «أقوام من أمم أوروبا الأكثر تأدبا إلى سكان الجزيرة الأكثر وحشية في بحار الجنوب». ويقول لنا باعتباره أنثروبولوجيا كونيا: إنه «خلال السـفر... متى صادفت شيئا فريدا أو خارقا، بذلت - كعادتي - قصارى جهدي كي أتذكر ما إن كنت قد رأيت شـيئا مشابها له في مكان ما. وبمقارنة هذه الأشياء مجتمعة وتحديد أوجه الشبه والاختلاف بينها، يمكن أحيانا اقتفاء أثر أصل المبادئ المشـتركة والعادات والسـلوكات واستكشافها في أمم تبعد بعضها عند بعض مسافة طويلة».

ولنبـق دائمـا مع ماكارتني وفورسـتير ونقل أنهما ربما ليسـا زميلين في الملاحة، ولكنهـما بكل تأكيـد زميلان بالروح؛ إذ كان كلاهما يبحـث عن مبادئ عامة تنظم الطبيعـة البشرية والعلاقات. وقاما بذلك على طـرفي نقيض باعتبارهما متحضرين، حيث قام فورستير برحلة إلى بحار الجنوب التي تضم سكانا أصليين شبه همجيين، في حين سافر ماكارتني إلى الصين حيث الحضارة المتقدمة. وفي هاته المرايا المتباينة، كانا يبحثـان عن انعكاس الحضارة الأوروبية والتدبر فيها. وكانت روايتهما عن الحضارة سـخية؛ إذ لاحظ ماكارتني أن الصينيين بكل صراحة شـعب فريد من نوعه، لكنهم شـعب يتشـكل من المواد نفسـها، وتحكمهم مشاعر شبيهة بمشـاعرنا». لقد فهم السبب الذي دفعهم إلى الشك في نوايا الزوار الإنجليز الذين غالبا ما كانوا يتصرفون بعجرفة وازدراء لما عجزوا عن فهمه. ولكن اختلف ماكارتني مع معظم المواطنين، أو على الأقل الكثير منهم «وأعلن أنه لا شيء يمكن أن يكون أكثر تضليلا من الحكم على الصين انطلاقا من معيار أوروبي ما». وبتشـديد ماكارتني إنسانية وعاطفة مشتركة، وتقبـل اختلاف الآخر، يكون قد عكس تعريف الأنوار المتسـامح، لمفهوم الحضارة. وأنه شـكل من أشـكال العلاقة الاجتماعية المنفتحة على كل الشعوب التي توصلوا إليها هم أنفسـهم بطـرق ودرجات مختلفة، إذ كانت تقوم على التحسّـن، وليس عـلى ماهية من قبيل العرق. ولكن للأسـف، إن التمييـز العنصري هو الذي أصبح يميز بشـكل متزايد الحضـارة الأوروبية التي وقفت في مواجهة الشـعوب الأخرى بحلول العقود الأولى للقرن التاسـع عشر. وفي هذه المرحلة، أصبح مفهوم الحضارة يشـكل حاجزا أمام أي فهم حقيقـي للآخر، بل على النقيض من ذلك، فقد سـخر كأيديولوجية يتم من خلالها إدانة «الهمجيين»، أي الدونيين، والسيطرة عليهم.

وإذا ما اســتبقنا فصلا قادما، فسيكون في إمكاننا رؤية حجم رداءة الوضع لدى قراءتنا كلمات اللورد بالميرســتون (Lord Palmerston) في العام 1850: «إن موعد ضرورة تغيير الوضع إيجابا في الصين مقبل بسرعة فائقة».

وبوضعهــا في خانة «الحكومات نصف الحضارية» - ما أبعدنا عن تقرير ماكارتني المنصف! - يؤيد بالميرســتون (Palmerston) الحل نفســه الذي يحتــاج إليه التلاميذ المتمردون: «يجب عليهم فقط ألا يروا العصا، بل يجب أيضا أن يحســوا بها وهي تنال مــن أكتافهم»[29]. وفي مطلع العامين 1802 و1808، اســتعمل البريطانيون «العصا» في مــاكاو. وبحلــول العام 1842 وحرب الأفيــون مع الصين، كانوا يلقــون بهم أرضا بقوة شديدة. وبعد مرور ثماني سنوات، استطاع بالميرستون الإعلان عن سياسة كانت بالأمس مجرد سلوك منتشر.

وفي قلــب هذه الصيغة الجديدة للحضارة يوجد مفهوم العرق باعتباره أساســا في المطالبة بحق التفوق. وكان يرى اللورد البريطاني أن الحضارة تفرض عليه واجب «الدم» ليحكم الآخرين جميعهم. وأصبح التمييز العنصري الخبيث جزءا من صورة ذاته. ومن خلال الإشــارة إلى أجزاء مــن الخطابات الدماغيــة من التخمينــات الأنثروبولوجية في نهاية القرن الثامن عشر، يبدو أن التمييز العنصري تقوى واســتفحل انطلاقا من تجربة البريطانيــين في الهند في مســتهل القرن التاســع عشر (حيث تم طــرده في خضم ذلك، كمنافــس نفعي لهــم)، وانطلاقا من حاجات الإمبرياليــة البريطانية. وبعد ذلك بقليل، ســيلقى التمييز العنصري دعمه من «الداروينية الاجتماعية» (Social Darwinism). بل حتى قبــل نشر كتاب **أصل الأنواع** (***Origin of Species***) في العام 1859، ظهر مع ذلــك التمييز العنصري كأن له أسســا علمية كما في كتابات محققــين من قبيل بافون (Buffon) ولينايوس (Linnaeus)، خاصة حاليا في عمل غوبينو «Essai) ***Gobineau***) "***sur l'inegalité des races humaines***" (الذي ترجم القسم الأول منه في العام 1915 تحــت عنوان The Inequality of the Races) ونشر خــلال الفترة من 1853-1855، وتم إهداؤه إلى ملك هانوفر (Hanover) جورج (George) الخامس.

إننــا بعيــدون كل البعد عن صــين ماكارتني باعتبارها حضــارة محط إعجاب، وتطالــب بحقهــا فيها على نحو مماثل. لقد أُقصي الصينيون من هذا المســتوى من التقدم باعتبارهم شــعبا أصفر، وأصبح العرق مصــيرا ومحددا للحضارة، كما أصبح العلم أيديولوجية مثله مثل مفهوم الحضارة نفسه.

7

لقد نظرنا في ثلاث حلقات من قصة الحضارة باعتبارها مفهوما في نهاية القرن الثامن عشر، وتعاملنا معها كجزء من مضامينها، بحيث شكلت رحلات كوك إلى بحار الجنوب وتقريره عن هذا المكان، وتقرير فورستير عن إحدى تلك الرحلات، وسجل سفارة ماكارتني في الصين، نصوصنا الرئيسة التي تمكننا من محاولة الاستكشاف. وكانت أولى الحلقتين تسعى نسبيا إلى البحث في المجتمعات «البدائية» قصد فهم «الآخر» وفق منظاره إلى حد ما، باعتباره مجموعة فريدة، وباعتباره أيضا صورة إيضاحية للطبيعة العامة للبشر التي تعبر عن نفسها بطرق مختلفة. وفي عملهم المتصل بهذا المجهود، كان كوك وفورستير يبحثان عن فهم أصول الحضارة في الدين وتعريفها، وترتيبات الملكية وطرق الزواج وعاداته وسلوكاته، وغير ذلك. وكان لقاء ماكارتني بدوره مع حضارة متقدمة، لكن كان يحمل غايات مماثلة في ذهنه إلى جانب الرغبة البسيطة في تسجيل الانطباعات كما عاينها.

وفي كل هذه الحالات كانت الحصيلة هي تعريف الحضارة الأوروبية، أو إعادة تعريفها، وتحديد موقع الآخر. ولما كان الغرب يرى نفسه في مرآة الآخر، تمكن من التفكير مليا في نفسه وفي هويته، وكان تفكيرا حميدا على العموم. ومع ذلك، وفي غضون عدة عقود، حدث تشويه لما كان يرى في المرآة. واتخذ الآخر مظهر عرق وضيع، يدان بكونه نصف متحضر، وعليه أن يخضع لسيطرة حضارة متفوقة، أي الحضارة الأوروبية. واستبدلت بأيديولوجية استعمارية حميدة - بما أن كلا من كوك وفورستير وماكارتني كانوا إلى حد ما يحملون هذا الموقف الاستعلائي الخادم للذات - بشكل متزايد أيديولوجية استعمارية أكثر وحشية تتنكر في قناع حضاري.

3

الحضارة باعتبارها أيديولوجية أوروبية

«يتساءل الناس: هل الحضارة خير أم شر؟»

المؤلف

1

في القرن الـذي تلا رحلات كوك وفورسـتير وماكارتنـي، أصبـح خطاب الحضـارة معلقا في سـماء أوروبا وفي مسـتعمراتها ومن سـيتبعها، مـن دون الفصل فيـه. وبعدما اسـتُحضر هذا المفهـوم في منتصف القرن الثامن عشر، باعتباره ابتهـالا (mantra). وكان بطبيعة الحال، يتخفى وراء إدوارد غيبـون (Edward Gibbon) الذي كتب في العام 1776 حول سـقوط الإمبراطورية الرومانية (ولو أنه لم يستعمل كلمة «حضارة»). كما كان المفهوم حـاضرا في عمل بورك (Burk) تأملات حول الثورة في فرنسا (*Reflections on the Revolution in France*)، في العـام 1790 الـذي يرى فيـه الثوار همجيين جـددا، ليهاجم بذلـك «قيمنا، وحضارتنا، وكل الأشـياء الجميلة المرتبطة بأخلاقنـا وبحضارتنا»[1]. وفي مسـتهل

العـام 1772، رفض الدكتور جونســون (Johnson) إدراج هذه الكلمة في قاموسـه (Dictionary) في طبعته الرابعة. ويخبرنا بوســويل (Boswel) الأمين، عن السر وراء هـذا الرفض في هذه الكلمات: «لم يقبل بكلمة **حضارة**، واكتفى فقط بكلمة كياسـة. ومـع كل احترامي له، أظن أن كلمة حضارة المشـتقة مـن فعل **حضر**، هي أفضل في معناها المقابل **للهمجية** من كلمة **كياسة**[2].

وكما هي الحال في أغلب الأحيان، كان جونســون يخوض معركة خاسرة؛ ليس فقط في قرنـه، وإنما أيضا في القرن التاسـع عـشر. ولم يكن في وسـع أي قاموس تجنب هذه الكلمة في المستقبل؛ إذ ظهرت في عناوين أعمال لا حصر لها، وقد توجد أكثر في محتويات كتب عديدة، وأثيرت في سياقات كثيرة حيث استعملت بالخصوص في التعريف بأوروبا، باعتبارهـا نمـوذج الحضارة مقارنة بأماكـن أخرى، ومن ثم منحها بشـكل متزايد بهذا المجهود، انطباعا عرقيا لفصل الشـعوب المفضلة عن السـلالات الأقل تفضيلا. وسأختار ثلاثة أعمال من أصل أعمال عديدة يمكن استخدامها في التمثيل لهذا التطور؛ فهي تمثل جميعها من نواح عدة نموذجا لما أنا بصدد التعامل معه باعتباره أيديولوجية أوروبية.

وأما العمل الأول فيتمثل في كتاب **تاريخ الحضارة في أوروبا** (***Histoire générale de la civilisation en Europe***) لمؤلفه، فرانسوا غيزو (François Guizot) والذي أتبع بشكل سريع بمؤلف **تاريخ الحضارة في فرنسا** (***Histoire de la civilisation en France***). وأما العمل الثاني الذي يعنينا، فعنوانه: **مقال في عدم المساواة بين الأجناس البشريـة** (***Essai sur l'inégalité des races humaines***) لمؤلفـه آرثـر غوبينـو (Arthur de Gobineau)؛ فعـلى الرغـم مـن أن عنوانه لم يضـم كلمة «حضارة»، فهــي موجــودة في العديد من عناوين الفصــول. بالإضافة إلى عملي تشــارلز داروين (Charles Darwin) الذي ربما يثير الدهشـة ونحن نذكره في هذا الســياق، ويتعلق الأمـر بالخصــوص بكتابيه **رحلة بيغل** (Voyage of the Beagle) و«**أصل الإنســان**» (Descent of Man)، وكان بإمـكاني أيضـا فحص أعمال شـخصيات من قبيل هنري توماس بــاكل (Henry) Thomas Buckle وكتابه **تاريخ الحضارة في إنجلترا** (1857) (***History of Civilisation England***) أو ماثيو أرنولد (Mathew Arnold) ومؤلفه **الثقافة والفوضى** (1869) (***Culture and Anarchy***) أو العودة إلى الكتّاب الألمان أو الإيطاليين، أو الإسبان لكي ألتزم بالبقاء فقط داخل السياق الأوروبي.

واخترت غيـزو (Guizot) لأن عملـه كان محاولة مبكرة ومؤثـرة للغاية لتحديد مضمون الحضارة الأوروبية، (كما تسـتمر محاولة مؤلفينا في الفصل السـابق في القيام بذلك) متوسلة بأسلوب جميل لتحليل أسباب تفوقنا على الآخرين، وركزت على غوبينو لأن عمله أصبح بيانا كلاسـيكيا (بغض النظر عن مزاياه العلمية والأدبية التي فيه منها القليل أو لا شيء بالمرة) في عصره وعصرنا على حد سواء، للحجة العنصرية لهذا التفوق. كما آثرت داروين لأن إنجازه الرائع بخصوص نظرية التطور حملت معها مسحة عنصرية باطنة (وأحيانا إيحاءات) تدخل ضمن الثقافة الأوروبية برمتها وخطاب حضارتها.

2

وفي العام 1827، بدأ فرانسـوا غيزو بتقديم سلسـلة من المحاضرات في السربون وتـم نشرها بعد مرور عام في كتاب ترجمت عنوانه على هذا النحو: **تاريخ الحضارة في أوروبـا** (***The History of Civilization in Europe***). وكان الموضـوع الـذي يتناولـه سياسـيا للغاية، بما أن تلـك الفترة كانت تمثل السـنين الأخيرة من الإصلاح، وقدمت محـاضرات غيزو مرآة بالنسـبة إلى مواطنيه، وكذا إلى بقية سـكان العالم. والحقيقة أن اسـتعماله يذكرنا بفكرة أن النقاشات التي تدور حول الحضارة دائما ما تتنـاول الأحداث الراهنة بقدر ما تتناول التحقيق العلمي، (وقد سـبق أن أشرنا إلى ذلـك في حالة ميرابو، وينطبق ذلك منطقيا عـلى الكتاب الذي بين أيدينا). وفي واقع الأمر أزاحت الثورة المتعاقبة عام 1830، تشارلز العاشر، من السلطة وأتت بما يسمى بملكية لويس فيليب (Louis-Philipe) البرجوازية. وأصبح مؤلفنا وهو واحد ممن كانـوا يخدمونه، رئيسـا للوزراء في العام 1840، وبقـي في هذا المنصب إلى أن أطيح بملكيـة يوليـو (July Monarchy) في العام 1848 واسـتبدالها بالجمهورية الثانية. وهكـذا كانت محاضرات غيزو نقطة انطلاق من نوع ما لانخراطه الفعال في الحياة السياسية، هذا الانخراط الذي نال من سمعته، لاعتباره في نهاية المطاف بمنزلة خادم خنوع لمصالح الطبقة المتوسطة. وكانت مساهماته بعد ذلك كمؤرخ غامضة.

وبينـما كان مؤرخا ومناقشـا للحضـارة، فإننا أصبحنا مهتمين أكـثر بغيزو الوزير السـابق من دون إغفال السياق السـياسي الذي عاش فيه. وإذا ما عدنا إلى محاضراته التي ألقاها في العام 1827، فسـنجد أن غيزو كان يقترح نظام حكومة تمثيلية يعتمد

على إمكان الإصلاح عوض الثورة في فرنسا آنذاك. بل أكثر من هذا، كان يضع توصياته في إطار فلسفي وتاريخي واسع - إنه إطار فلسفة التاريخ - كان يبحث عن تحليل طبيعة أوروبا ومؤسساتها وتمييزها عن آخرين. وإن هذا الجزء من عمله هو الذي استمر إلى ما بعد الظروف السياسية العاجلة لإنتاجه؛ فلهذا السبب بالأساس الذي - مثلا - دفع «توكفيل» إلى أن يشارك الجمهور ويقدم بعد ذلك إيحاءات غيزو في كتابه «**الديموقراطية في أمريكا**» (***Democraty in America***)، ودفع جون ستيوارت (John Stuart) ليكتب تعليقات عن مؤلف كتاب (***History of Civilisation***).

ماذا سمعوا وقرأوا؟ ما قاله غيزو لهم هو أن الحضارة «حقيقة» (Fact) قابلة - كأي حقيقة أخرى - لأن تدرس وتوصف وتُرْوى»[3]. وثمة مسار «حقيقي» لهذا التأكيد الأولي. وفي واقع الأمر، كان أغوست كونت (August Comte) أبو الفلسفة الوضعية (Positivism) قد بدأ إلقاء محاضراته في باريس حول (***Cours de philosophie positive***) بعد سنوات قليلة في العام 1832. وتم مبدئيا توقع تصوره للحقائق الاجتماعية - علم الاجتماع - جزئيا من قبل مواطنه. وأضاف «غيزو» من جانبه أنه كان يتعامل مع «حقيقة عامة وخفية ومعقدة».

ويتساءل الناس: هل الحضارة خير أم شر؟ فيجيب غيزو بأنه «مقتنع بأن هناك في الحقيقة مصيرا عاما للبشرية، نقل الحضارة برمتها؛ وبناء على ذلك، تبرز ضرورة كتابة تاريخ عام للحضارة... إن هذا التاريخ أعظم من كل شيء إلى درجة أنه يضم كل شيء»[4]. ولكن ليس هذا هو التاريخ الذي يتعهد «غيزو» بكتابته، لأن تاريخه يقتصر على أوروبا. فإن رؤيته لتاريخ واحد للحضارة بقيت ضمنية في فكرة التقدم وطبيعته الإلهية (providential nature).

وبتعبير غيزو، «تبدو فكرة التقدم والتنمية بالنسبة إلى الفكرة الأساسية التي تشتمل عليها كلمة حضارة. ومتوسلا بأصل الكلمة، يحدد «غيزو» معناها بكونها «إتقان الحياة المدنية، وتنمية المجتمع تنمية مناسبة كما يقال لعلاقات الناس فيما بينها»[5]. وأين نجد هذه التنمية في شكلها الأسمى؟ نجدها في أوروبا وكما سنرى ذلك، نجدها في فرنسا على وجه الخصوص. وإن السمة المحددة للحضارة الأوروبية هي تعدديتها بما أنه لا توجد قيمة أو مؤسسة، عكس ما نجده في حضارات أخرى - الحضارة المصرية عبر الزمن مثال على ذلك - سادت.

اســتندت الحضارة الأوروبية في تاريخهــا إلى ثلاثة مصادر. أما الأول فهو مصدر الرومان وإرثها من مؤسســات بلدية، وحكم ذاتي وفكرة الدولة ذات سلطة سيادية. وأما المصدر الثاني فيتجلى في المسيحية وفكرتها القائلة بتفوق القانون الأخلاقي على القانون التشريعي وفصلها الملازم بين السلطتين الروحية والدنيوية. والمصدر الثالث في جوهره يســتمد مــن النظام الإقطاعي الذي تجاوز الهمجيــة التي أعقبت نهاية الســلطة الرومانية، وأسس فكرة «ألمانية» للحرية والشخصية الفردية. وإن تقلبات هــذه العناصر الثلاثــة واختلاطها التي يخوض فيها غيــزو بتفصيل (لكن لن نفصل فيــه القول في هذا الكتاب)، ضَمِنَتْ التنوع الذي يميز الحضارة الأوروبية عن غيرها مــن الحضارات الأخرى. وانطلاقا من هذه التعددية والتنوع تظهر حقيقة الطبقات الاجتماعية وتمسكها بمصالحها وقيمها، والتي تضمن منافستها عدم بقاء أوروبا ثابتة كما هي الحال في أماكن أخرى (مثل مصر والهند وحتى اليونان).

ويعلن غيزو - وهو على ما يبدو يردد قول ميرابو العابر: أنه «في كل وقت وفي كل البلدان، كان الدين يدعي لنفسه المجد في عملية تحضر الناس»[6]. وبعد ذلك التحقت كل مــن العلوم والآداب والفنون بالدين في القيام بهذه المهمة، ومع ذلك فمن الواضح أن الديانة المســيحية بمفردها هي التي قادت مزيدا من التقدم نحو الأفضل في وجود اجتماعي متحضر، وانتقد الإســلام مثلا لمزجه بين الســلطتين الروحيــة والدنيوية، مما يــؤدي إلى الظلم وإلى حالة ثابتة تهوي فيها الحضارة في كل مكان. «وفي المقابل دخلت الحضارة الأوروبية» كما نورنا «غيزو» - إذا جاز التعبير - في الحقيقة الأزلية، في مخطط عناية الرب. وأخذت تتقدم وفقا لمقاصده. هذا هو تفسيره العقلاني لتفوقها»[7].

ومع حسن الحظ، كانت فرنسا في طليعة أهداف الرب، وإن خصائصها العلمانية تتلخص في «الوضوح والمؤانسة والتعاطف»[8]. وإن شعورنا الجيد العام ونحن ننظر إلى فرنسا انطلاقا من القرن السابع عشر فصاعدا، يؤكد لنا أنها كانت ولاتزال «البلد الأكــثر تحضرا في أوروبا». وتعد أوروبا الحضارة الأولى وفرنســا الدولة الأكثر تحضرا فيها: هذه حقائق ربانية. وإن عناية الرب كما نعرف هي مفهوم مســيحي إذ كان ذلك شــيئا مفروغا منه حتى في علمانية القرن الثامن عشر. واســتحضر آدم سميث ذلك بشــكل مباشر في دفاعه عن الرأسمالية، وفي شــكل اليد الخفية (ومصادفة، لم تذكر الرأســمالية من قبل «غيزو» في تقريره، على الرغم من إمكانية ذكرها بشــكل

ضمنـــي في ملكيته الخاصة المتميزة باعتبــاره «أوروبيا». وإن «صعود» البورجوازية مـع ذلك تحوم في الهواء). وإن توكفيل وهو تلميذ غيزو كان عليه أن يدرس النصر الأكيد للديموقراطية في أمريكا وأماكن أخرى باعتبارها «حقيقة إلهية».

ومــن دون الخــوض في تفاصيل الأشــياء أكثر، يمكــن لنا رؤية كيــف أن غيزو أكد تفوق الحضارة الأوروبية، الذي لا يمكن في نهاية المطاف مســاءلته، والتي تقف وراءها عنايــة الــرب. وبتعبير أكثر ابتــذالا، لقد حلــل العوامل الروحية والماديــة التي تدخل ضمــن هذا التفــوق. وبتعبيره العام جدا، اتفق على أن «الحضــارة تبدو لي تتألف من حقيقتين رئيســتين: تنمية المجتمع الإنســاني، تنمية الإنســان في حــد ذاته. فمن جهة، التنمية السياســية والاجتماعية، ومن ناحية أخرى، تنميــة داخلية أخلاقية»[9]. وعليه، فإن الحضارة كانت قضية مفتوحة ومتاحة إلى شعوب غير الشعوب الأوروبية.

ولكن هذا الانفتاح، كان مغلقا بفاعلية من خلال تعريف غيزو للدين باعتباره أساس الحضارة، وباعتبار الديانة المســيحية المحدد الأســاسي للغاية لأوروبــا، وباعتبار أوروبا ســفينة الرب المختارة. وقد يكون تفســير غيزو ألهم كارل ماركس جزئيا ليستكشف - أكثر - تطور أوروبا السياسي والاجتماعي والاقتصادي بخاصة، ومن ثم توسعه في السوق العالمية وتاريخ العالم. وعلى الرغم من أن غيزو صرف النظر عن التلميح المغري لقدوم حضــارة عامة، فقــد اقتصر على القصة الأوروبية، وبتعبير هــادئ، معزز بإيمانه بعناية الــرب (التي يوجد صداها في إيمانه البروتســتانتي بالقضاء والقــدر)، قدم غيزو دفاعا أيديولوجيا للتفوق الأوروبي كحضارة ســتصبح - بطريقة هادئة وبســيطة - الحقيقة السائدة في القرن التاسع عشر. لقد ارتدت المسيحية ثوب العلمانية.

3

وكما يجري في الغالب، ثمة خط - «درجات الفصل الســت»(*) الشهيرة - يصل بــين غيزو وغوبينو. ويمر عبر توكفيل، وهو تلميذ أحدهما وصديق للآخر. وفي العام 1843، بدأت مراســلة بين توكفيــل وغوبينو، بحيث كان يبحث الأول عن تســخير

(*) في العام 1929، كتب الأديب الهنغاري فريغييس كارنثي (1887 - 1938) قصة قصيرة عنوانها السلاسل، وصاغ فيها هذه النظرية (six degrees of separation)، التي تصف انعقاد علاقة بين شــخصين في شبكة اجتماعية بحيث تكون «المســافة» بين الشــخص الأول والشخص الآخر لا تزيد على ستة أشــخاص. فتكون صيغة العلاقة بينهما، مثلا، كالتالي: «صديقي له صديق يعرفه». نالت النظرية شــهرة أوســع بعد كتابة وعرض في العام 1995، مسرحية للكاتب الأمريكي جون غير، والتي تحمل اسم النظرية نفسه. [المحرر].

مساعدة الثاني في كتابة عمل حول السلوكات الأخلاقية والاجتماعية الأوروبية. ومن الممكن جدا أن يكون الرجلان التقيا في عجالة قبل بضع سنين، لكن على كل حال، كان «توكفيل» قد قرأ مقالة وانبهر بها حول اليونان كتبت في العام 1841 من قبل الرجل الشاب الأصغر سنا. ويقدم التبادل بالرسائل في الأخير لمحة رائعة عن العقلين وعن فكرهما بشأن الحضارة.

وثمة قضية رئيسة تتمثل في الدين والفضيلة، فتوكفيل يرى أنه على الرغم من أن المجتمع الحديث قد يكون معاديا للاهوتية، فهو ليس معاديا للمسيحية، ولا هو مع المسيحية التي أهملت الفضيلة العامة، ولو أنه يمكن اعتبارها مبعث إلهام وتسويغ من أجل تعزيز المساواة. ولكن «غوبينو» اتخذ اتجاها معارضا، مدعيا أن المسيحية تهتم أساسا بالخلاص الشخصي وليس إلا. وهكذا، أصبحت فضيلة جديدة أمرا ضروريا. ولا بد من أن تكون فضيلة «تُسْتَجْلب إلى الأرض»، أي عقيدة تمت عَلْمَنتها. وكما يمكن لنا رؤيته، فإن فضيلة جديدة هي قريبة بصورة مريبة مما سيدعو إليه نيتشه (Nietzsche) لاحقا، الذي يقر بقراءته **للمقال** (***Essai***).

وفي المراسلة، يعترف «توكفيل» «بتحيزه بشكل كبير ضد ما يبدو أنه فكرته الرئيسة، والتي... يبدو أنها تنتمي إلى مجموعة من النظريات المادية»، ويستمر قائلا: «أنت تتكلم باستمرار عن أعراق تتجدد أو تنحط... بالنسبة إليّ، إن [كان على توكفيل أن يخجل من هذا الاتهام، إذا ما أخذنا بعين الاعتبار ارتباطه الوثيق بهذه النزعة] «هذه الحتمية وثيقة الصلة بالمادية القح». وفي الأخير ينفجر توكفيل في غضب متسائلا: «ألا ترى كيف أن كل الشرور التي أنتجها التفاوت الدائم، متأصل في مذهبك؟»[10].

ويرى صديقه الأمور على نحو جيد للغاية؛ ففي الواقع، يعد الميز العنصري بالنسبة إلى غوبينو دفاعا عن التفاوت وتفسيرا له. وإذا كان فعلا ماديا - كما نعته «توكفيل» - فهو مع ذلك ليس ماديا ماركسيا، ويصر على مساواة كاملة. إنه العكس تماما. وإنه يزعم أن لماديته أساسا علميا يرسخ بيقين فكرة أن البشرية كانت تعيش دوما بالضرورة حالة من عدم المساواة. وكما كتب توكفيل، «فالطرق التي اخترتها علمية على وجه الحصر... وهي بوضوح مستقلة عن موافقة الأغلبية». وأضاف بعدها «إنني واثق رياضيا بصحة افتراضاتي»[11].

وفي كتـاب الديموقراطية في أمريكا (*Democracy in America*)، ظن توكفيل أنه اكتشف ليس فقط عالما جديدا، بل أيضا «علما سياسيا جديدا» الذي يقصد به في الواقع الأيديولوجيـا التاريخية. وللوهلة الأولى، يبدو أن علم غوبينو العنصري بعيد كل البعد عـن روح محاولة صديقه. وفي واقع الأمر، كان ذلك أيضا قراءة تاريخية سوسـيولوجية للتاريـخ تفسر وضعية البشرية وحضاراتهـا في الماضي والحاضر. فمن جهة، تتم القراءة تحت شـعار الإرادة الحرة (على الرغم من إشـارتنا إلى عنصر عناية الرب عند توكفيل) والحريـة والديموقراطية. ومن ناحية أخرى تتم تحت شـعار الحتمية (ومن ثم توجيه التهمة إلى المذهب المادي) والسمات المتأصلة واللامساواة الدائمة.

وقبل مغادرة الرجلين ومراسـلتهما والعودة مباشرة إلى المقال (*Essai*) ومؤلفه يجب علينا إرضاء فضولنا الذي يرغب في معرفة السـبب الكامن وراء اسـتطاعتهما الإبقاء على صداقتهما في ظل هذه الفوارق في الرؤى. إن السبب يكمن بغض النظر عـن عنصر أب وابنه، في انتـماء الرجلين إلى خلفيات ملكية ولهما اهتمامات علمية وسياسية متداخلة. والفرق يكمن في قبول توكفيل باستسلام الثورة الفرنسية وقدوم الديموقراطيـة، وهـو الأمر الذي لم يقبل به صديقه، ومن ثم يكون قد بث شـعورا مكبوتا في روح الآخر. وهناك تفسـير بديل بالنسـبة إلى أولئـك الذين تفرقهم لغة القمع، يتمثل في جاذبية الفوارق، خاصة عند وجود أوجه تشابه أساسية[12].

4

اتسـمت حياة غوبينـو في مراحلها الأولى بظروف عائلية غير سـعيدة، إذ كان يعيش كل من أبيه وأمه مستوى يفوق مستوى أسرتهما المعيشي، وكانا يغلقان على نفسـيهما بأوهام مناصرة السلطة التشريعية وانخراطها في علاقات ماجنة، كما كانا يملآن رأس الولد الشـاب بمزاعم تتعلق بالنسـب الملكي. وإذا أخذنا تعقيب نيتشه عـلى محمل الجد بكون الفلسـفة هي اعتراف الفيلسـوف، فإن المـرء يمكن له أن يفسر نظريات غوبينو العنصرية جزئيا بالخلاص من أسـلافه الأرسـتقراطيين، الذين انهاروا الآن بتدهور الأوضاع. وعلى أي حال، توجد سمات أخرى لحياة غوبينو التي لها علاقة واضحة بعمله في المسـتقبل. وبعد قضـاء وقت طويل في وظائف كتابية، جرى تقديمه لتوكفيل في إحدى الصالات الملكية. وقد أعجب توكفيل باهتمام الفتى

بالأدب وبموهبته في اكتساب اللغات، فأمن له منصبا في وزارة الخارجية. كما أمن له صديق ملكي آخر منصب الكاتب الأول في برن (Bern)، إذ انطلاقا من هذا المكان واصل عمله بهانوفر (Hanover) وفرانكفورت (Frankfurt).

وكان لغوبينو موهبة اللغات، الأمر الذي أسدى إليه خدمة كبيرة؛ فتقلد مناصب في فارس، واليونان، والبرازيل والسويد خلال الفترة الممتدة ما بين العامين 1854 و1877. وخلال هذه الفترة، التقى بيسمارك (Bismark) (الذي كان يكرهه) وإمبراطور البرازيل دون بيدرو (Don Petro) وريشار فاغنر (Richard Wagner). لقد كان فعلا ديبلوماسيا ناجحا، إذ كتب كتبا مختلفة حول تجاربه والبلدان التي بُعث إليها؛ فكتابه **تاريخ الفرس** (*Histoire des Perses*) أخذ مكانه إلى جانب عمله الآخر: **ثلاث سنوات في آسيا** (*Trois ans en Asie*). وفي الكتاب الأول الذي نشر بعد أربع سنوات من ظهور «**المقال**» (*Essai*) كتب ما يلي: «حاولت أن أرفض كل فكرة من أفكار التفوق - سواء كان ذلك صحيحا أم خطأ - بخصوص الشعوب التي تناولتها بالدراسة. وكنت أرغب في تقمص وجهات نظرهم المختلفة قبل أن أتفوه بأي حكم عن طريقة عيشهم أو شعورهم»[13]. ولم يعبر فورستير عن هذه الفكرة بشكل أفضل، لكن لم يتغير غوبينو الذي كتب قبل أربع سنوات عمله **المقال** الذي يقدم أكثر الأفكار إثارة حيث تنادي بنظريات عنصرية مغرضة لم يسبق لأحد كتابتها.

والواقع أن حياة غوبينو وأفكاره، بغض النظر عن عمله **المقال**، كانت معقدة إلى أبعد الحدود بل كانت أكثر إثارة من النظريات التي وردت في كتابه. ومع ذلك استمر حضور هذا الكتاب في الثقافة الأوروبية كمعلم من المعالم. لكن لماذا هذه الاستمرارية؟ فالأفكار التي وردت هناك صبيانية، وحجتها ضعيفة وفي الغالب متناقضة. إن الجواب يكمن في كون غوبينو عبر عن توتر قوي - وإن كان غير متماسك إلى حد ما - في رثائه لأوروبا في عصره والعصور التي تليها. لقد تحدث عن الحضارة وسقوطها في وقت تصاعدت فيه حالات الخوف في أوروبا وقدم تفسيرا قويا عن كيفية حدوث هذا الانحطاط. كان الجواب يكمن ببساطة في العرق؛ فضمن مذهب شامل، بين غوبينو أن التطورات العرقية تفسر صعود وسقوط مجموعات مختلفة من الناس وأن معنى التاريخ يكمن حصرا في هذا الصعود والسقوط وفي هيمنة بعض الأعراق وخضوعها لأعراق آخرين.

ولما أهدى غوبينو عملـه المقال لجـورج الخامـس (George V) في هانوفر (Hanover)، أعلن في تلك الفترة من الحروب الدامية والثورة اكتشـافه «الأسـباب الخفيـة لهذه الاضطرابات الرهيبة» و«المفتاح الرئيـس لهذا اللغز» من التاريخ[14]. وتبين له تدريجيا أن «القضية العرقية تلقي بظلالها على كل مشاكل التاريخ الأخرى» وتمسـك بمفتاح «حلها». ويتناول باقي الكتـاب تطبيق هذا المفتاح على الحضارات وصعودها وسـقوطها. ويعلن أنـه بينما يكون ميلاد الحضارات بسـيطا إلى حد ما وواضحا، يبقى سقوطها الأكثر إثارة، وفي الوقت نفسه أكثر ظواهر التاريخ غموضا.

وما يعقب هذه الجملة الافتتاحية هو تأكيدات لأثر أدبي يحاكي ما سـبقه، وأفكار علميـة زائفة، و«نظريات»، لكن الموضوع الأسـاس يتألق بوضوح. إن الحضارات تقوم عـلى أداءات عرق خالص (على الرغـم من أن هذا الرأي ملـوث بالوحل). ومع مرور الوقت، ينحط العرق من خلال اختلاط الأجناس ومن ثم يصاب بالانهيار. وتسـتند آراء غوبينـو إلى أفكار القرن الثامن عشر الأولى حول أحادي أو تعدد نسـل النوع البشري (ومن الأسماء التي ظهرت نذكر شخصية كاميس (Kames) وبافون (Buffon)، ويمكن إضافة بلومينتال (Blumenthal) وكوفييه (Cuvier)، كما تستند إلى التصنيف المفترض الـذي قام به علماء الأحياء، وعلماء الأنثروبولوجيا للبشر إلى عرق أبيض، وعرق أسـود، وعرق أصفر. وهذا هو «العلم» الذي كان يفكر فيه عندما راسل توكفيل حول الوضعية العلمية لعمله المقال. فحسـب غوبينو، على الرغم من أن عناية الرب - أي أن «أصبع الـرب في تدبير العـالم» - هي القضية النهائية (كان غوبينو عـلى نحو عرضي كاثوليكيا بالاسم فقط)، وإنها في «القوانين التي... تحكم الطبيعة العضوية وغير العضوية على حد سواء» حتى إننا مطالبون بالبحث في تفاسيرنا[15].

وعلى نحو عشـوائي تقريبا، سـأقوم بانتقاء بعض تصريحات غوبينو، مثلا جعل من عنصر الدم أساسـا لنظريته، إذ يقول لنا إن هناك اشـمئزازا طبيعيا من اختلاط الدماء (الأعراق). ويقع الانحطاط عندما يتوقف الدم نفسـه عن السريان في عروق الجنس الأصلي الغازي. وثمة «سلم للحضارات» (ladder of civilizations)، تحتل فيـه الأعـراق الأفريقية درجة الحضيـض، والجنـس الأصفـر درجـة أعلى منها بقليـل. ولا شيء يسـتطيع تغيير هذه الدونيـة. ويعلن أن المنـاخ والتربة لا علاقة لهما بالحضارة، كما يخبرنا بأن «الدرس المسـتخلص مـن التاريخ هو أن الحضارات

مستمدة من الجنس الأبيض، ولا أحد يمكن أن يحيا من دون مساعدته»[16]. ولدينا هنا فكرة مباشرة لأطروحة آريان (Aryan). لكن، على نحو مفاجئ ربما، يشيد إشادة كبيرة بـ «الجنس» اليهودي (الذي هو أبيض بطبيعة الحال).

وعلى النقيض مما ذهب إليه غيزو، يرى أن الحضارة ليست حدثا - وهذا «خطأ فادح» ارتكبه غيزو في كتابه **التاريخ العام** (***Histoire generale***) - وإنما «سلسلة من الأحداث المترابطة مجتمعة إلى حد ما على نحو منطقي والتي أحدثتها الحركة البينية للأفكار غالبا ما تكون في حد ذاتها معقدة للغاية»[17]. وينضم غوبينو إلى نقاش علماء من أمثال كامبير وبلومييناخ وأوين، مدعيا أنهم أقرانه، فيقدم حواشي مفيدة، واستشهد أيضا بلييل (Lyell)، على الرغم من أنه يبدو أنه لم يأخذ على محمل الجد العصر الجيولوجي الطويل، وأكد في المقابل أن الأرض ظهرت فقط منذ نحو 7 آلاف عام. ومن خلال هذه الوسائل ومن خلال الإشارات زين غوبينو عمله بباقة ورد من العلم.

وإنه لمن الأنسب أن نرى **المقال** باعتباره عملا أيديولوجيا. وكما أقر بذلك غوبينو نفسه، فإن مساهمته الأيديولوجية كانت تصب في «علم الأنساب الأخلاقية». كما يزعم أن علمي الأحياء والتاريخ يخبراننا بأن بعض الناس خلقوا لكي يسودوا، وخلق آخرون خدما لهم. وإن الشفقة والفضائل الناعمة لا مكان لهما في أخلاقيات غوبينو. وفي عمل لاحق بعنوان «**النهضة**» (***La renaissance***)، تمكن غوبينو من أن يقنع سيزار بورجيا (Cesar Borgia) كي يبرر لابنته خنق زوجها قائلا: «ليس هذا وحشا، يا ابنتي، لكنه مهيمن... فبالنسبة إلى هذا النوع من الأشخاص الذين ينادي القدر عليهم من أجل الهيمنة على الآخرين، تتغير القواعد العادية للحياة ويصبح الواجب شيئا مختلفا تماما». ويقول في ختام مستحسن كلامه: إن قانون العالم «هو أن تعيش، وتنمو وتتطور»[18]. ويبدو أننا في عالم دوستويفسكي (Dostoevsky) المظلم لا نملك سوى رسالة عنصرية واضحة. وبقي لنا فقط أن نركز ليس على الأفراد المتفوقين، وإنما على الجماعات المتفوقة، أي الأجناس، لتبرير حق الأوروبيين في السيادة.

5

وفي وقت كان يشهد فيه الأوروبيون اضطرابا وقلقا بشأن المجتمعات التي تعيش تغيرا سريعا ويقطنون فيها، كان مفهوم هوية ثابتة وربما مستقرة مثل الجنس

جذابـا. ولربما كانت تلقى دعمها من الديـن والعلوم. ومع قوة التجمع العلماني في القرن التاسـع عـشر، كانت تبدو عبارات العلوم أكثر قـوة. وفي الواقع، كان يبحث غوبينـو وأتباعه عن تعريف أوروبا بكونها لم تعد مرادفة للمسـيحية – ومع ذلك يمكن أن يكون آخرون أيضا مسـيحيين – وأن هويتها تتشـكل اسـتنادا إلى الجنس. ولما كان على ما يبدو من الصعب تأسـيس تعريفا قويا للجنس، فإن الشـخص كان يستطيع أن يفرق بين الألوان؛ أو هكذا كان يبدو.

وفي واقع الأمر، إن الجنس (Race) هو ما نسميه حاليا بالتركيبة الاجتماعية. ومثلـه مثل القوميـة، فهو كان ولا يـزال يعد «جماعة متخيلـة» (Imagined Community). ونسـلم بهـذا الأمر على الرغم مـن أن الكلمة لا تظهر مثلا في اللغة الأصلية للإنجيل ولا يمكن إيجاد تداولها بين المؤرخين الإغريق. وفي الحقيقة، ظهر المفهوم على ما يبدو فقط تقريبا في القرن السابع عشر. وبمعنى من المعاني، يمكـن للمرء أن يقول إن الجنس هو نتاج «الحداثة» (Modernity) واسـتجابة جزئيـة له. وقد نشـأ كـردة فعل على هجـوم الحداثة على البنيـات التقليدية للسلطة، وهذا يعتبر ثورة أخذت شكل المطالبة بالمساواة والديموقراطية. ويمكن للتوزيعات العرقية أن تحل محل التوزيعات الأرسـتقراطية المترنحة باعتبار ذلك تسويغا للتراتبية.

وبحلول مفهوم الحضارة في القرن الثامن عشر، اسـتطاع الجنس أن يجد مضيفا يربـط مصيره به، وإن التاريـخ الحدسي بمراحل تطوره من المتوحشـين والهمجيين مرورا بالبدو والمزارعين وانتهاء بالتجـار والمتحضرين يغذي النموذج العام. وأصبح الآن الجنس المفتاح الرئيس الذي من خلاله يمكننا فتح قفل التاريخ. وبحلول أواسط القرن التاسع عشر، قد يكون مرتبطا بأعمال أنجزت في ميادين من قبيل علم بفراسة الدمـاغ (Phrenology)(*) وعلـم اللغة وعلم الإحياء، كما تمت الإشـارة إلى ذلك سـلفا. وقد تلعب بشـكل فعال على حالات الحيرة والقلق بشأن التدهور الذي ألم بالجسد والروح، وبالفرد والمجتمع، التي أصبحت منتشرة بشكل متزايد.

وبحلـول القرن التاسـع عـشر، كانت الحضـارة الأوروبية تعني أيضا تقسـيم العمـل المتزايـد – والطبقات الاجتماعية، كانـت تعني العـمال في نقابات التجار

(*) نظرية طبية تقوم على دراسـة الجمجمة والدماغ وتربط بين قطاعات معينة منه بوظائف وخصائص سـلوكية، روج لهـذه النظريـة باحثون أوروبيون في القرنين الثامن عشر والتاسـع عشر مثل فرانس غال، يوهان شبوتسـهايم، جورج كومب - [المحرر].

التي تخوض صراعا مع الرأسماليين. وبوصفنا لهذا الصراع المعوي داخل الحضارة، كانت أيديولوجيا العنصرية مفيدة بالنسبة إلى أولئك الذين كانوا يرون أنفسهم مدافعين عن الحضارة ضد الهمجيين الداخليين. ومن هنا، كان يرى بورك (Burk) وتين (Taine) وآخرون كثر أن العمال المتطرفين «متوحشون» يتحدرون من جنس يختلف عن الناس المتحضرين. والتوصيفات نفسها جرى تطبيقها على المجرمين والعاهرات، وأي شخص آخر يشكل تهديدا داخليا للحضارة الأوروبية.

ومن بين أولئك الذين سهروا على رعاية الأيديولوجيا العنصرية/ الطبقية، ومن ثم وسعوا أفكار غوبينو، نذكر غوستاف لوبون (Gustave Le Bon)، إذ أبقى في عمله حول الحشود على الفرق بين العمال المتوحشين على نحو واضح جدا بحيث أكد أنه «بمجرد ما إن يصبح الإنسان جزءا من حشد منظم، ينزل درجات عدة من على سلم الحضارة»[19]. وباختصار، كانت الحضارة مهددة من الداخل من قبل همجيتها، كما كانت قشرة هشة بحيث يمكن أن تسقط بسهولة (وسنعرض لاحقا تأثير هذه الرؤية على فرويد)؛ فبالنسبة إلى لوبون وأتباعه يوجد الجنس في قلب الصراع حول الحضاري. وفي تعقيب متميز للوبون، قال «من الممكن أن يمنح المرء زنجيا البكالوريوس في الآداب، وشهادة الدكتوراه، لكن من غير الممكن جعله متحضرا»، أما بالنسبة إلى غوبينو، فيزعم لوبون أن نظرياته تؤكدها رحلاته في مناخات أخرى وتؤكدها قراءته. أما من جهة لوبون فقد كتب كتبا مثل **حضارة العرب** (***Civilisation des arabes***) (1883)، و**حضارة الهند** (***Civilisation de l'inde***) (1886)، و«**الحضارات الأولى**» (***les premiers civilisations***) (1886).

وتعد الحضارات والأجناس والحشود والجماهير عناصر مختلطة وغير واضحة في خطاب القرن التاسع عشر ونظريته. وكانت تلف حالات من القلق لدى استخدام كل مصطلح على حدة. وقد يكون علم النفس أكثر إفادة من المنطق في تفسير تلازمات، كما وجدت عند بعض الكتاب الذين تطرقنا إليهم سابقا. وعلى كل حال، يبقى عمل غوبينو «مقال» الذي هو محور اهتمامنا في هذا القسم من الكتاب، يشكل أحد التصريحات الأولى والأكثر تأثيرا التي تظهر مصاهرة بين كلمتي «حضارة» و«جنس». ومنذ تلك الفترة فصاعدا حمل تفوق الحضارة الأوروبية، كما عرّفت نفسها انطلاقا من همجييها الداخليين، وكما ظلت

بالخصوص تسعى إلى إخضاع باقي العالم إلى سيطرتها - أي الشعوب والحضارات الدونية - تفسيرا بسيطا: التفوق العرقي[20]. ويبرز ذلك أيضا التفسير «العلمي» الذي يعد بمنزلة وصفة لعلاج أي شعور بالذنب.

6

العناصر المختلطة نفسها وغير الواضحة للثقافة الأوروبية التي كانت خلف غوبينو هي التي شكلت السياق الذي أنجز ضمنه داروين عمله. وكانت الإمبريالية - خاصة في نموذجها البريطاني - عنصرا آخر مهما للغاية. كما كانت النباتات والحيوانات (Flora and Fauna) التي شكلت أساس نظرية داروين، جوهرية بالنسبة إليه، ولولا الرحلات الاستكشافية الأوروبية لما أصبح ذلك متاحا، وكانت رحلة **بيغل** (Beagle)، (اسم السفينة) التي منحت داروين الاطلاع مباشرة على الكون وعلى موارده، مفوضة من قبل إمارة البحر البريطانية لرسم المناطق الساحلية من أجل ضمان سلامة السفن البريطانية، ومثلت هذه المبادرات الإمبريالية تقدم الحضارة في أعين الأوروبيين بكل تأكيد.

وإضافة إلى ما قلته عن الإمبريالية وداروين، كان لزاما علي أيضا أن أوضح ضرورة تجنب مغالطة السبب (etiological fallacy)؛ فنظرية التطور التي تتم عن طريق الانتقاء الطبيعي يجب أن تُقَيَّم انطلاقا من مزاياها العلمية وليس انطلاقا من أصولها في ثقافة إمبريالية. والأمر نفسه يمكن أن يقال عن علاقة داروين بإمبريالية القرن التاسع عشر، حيث كان مرتبطا بها من الداخل ليس فقط على نحو مباشر عبر أجداده، وِدْجْوُود (Wedgood)، بل عبر الوضعية الاجتماعية للطبقة المتوسطة العليا وعبر التعليم. ولم يستطع هذا المجتمع الرأسمالي ورؤاه السائدة أن يفلتا من قبضة داروين، مع استثناء ربما في بعض الحالات النادرة؛ فالمنافسة لم تكن فقط في «اقتصاد الطبيعة» (Economy of Nature) بل في المجتمع الذي استوحى داروين منه نظرياته التطورية أيضا. ومرة أخرى، يجب تجنب المغالطة السببية فيما يتصل بنظرياته حول التطور.

وليس أمرا مفاجئا أن يهتم قسم كبير من عمل داروين بقضايا الحضارة والجنس. وربما يؤدي بنا كتابه «**أصل الأنواع**» (***The Origin of Species***) الذي يكتسي أهمية استثنائية، ويعرض لنظريته العامة، ولا يهتم بالبشر ونموهم التطوري إلى التغاضي عن اهتمامه بالمواضيع الراهنة. ويتجلى كل ذلك مثلا في عمله الأول «**رحلة بيغل**» وعمله

اللاحق «**أصل الإنسان**»، وهما عملان يستحقان اهتماما أكبر مما هما عليه الآن. وإذا قلنا إن عقل داروين الذي أكن له التقدير الأكبر، كثيرا ما كان غارقا في وحل عصره، فهذا لا يحط من قدره البتة. وباعتباره ينتمي إلى «المذهب الطبيعي الفلسفي» (كما عبر عنه)، كان يبحث عن تطبيق طريقته العلمية في الملاحظة والتنظير في فهم الجنس البشري وتطوره الثقافي، وكذا تطوره المادي. ومرة أخرى، لا غرو أن تكون النتائج مختلفة على نحو واسع من حيث نفوذها العلمي عن عمله الذي أجراه حول أصل الأنواع.

7

كان لقاء داروين الأول مع الكائنات غير المتحضرة، التي جعلته يفكر بإصرار في الموضوع برمته، يتمثل في شكل شعب الفوجي (Fuegians). ويبدو أن اللقاء كان صادما على ما يبدو وكانت ذاكرته حاضرة في عدد من الأماكن. وكان تقرير داروين في كتابه **رحلة بيغل** نموذجيا عن لقائه الأول ببعض سكان أراضي شعب الفوجي (Tierra del Fuego). في الطرف الجنوبي من أمريكا الجنوبية. وقال لنا داروين: «مثل ذلك اللقاء من دون استثناء المشهد الأكثر غرابة وأهمية الذي رأيته في حياتي: لم أكن أصدق مدى الفرق الواسع الموجود بين المتوحش والإنسان المتحضر: لقد كان الفرق بينهما أكبر من الفرق بين الحيوان المفترس والحيوان الأليف، بالنظر إلى وجود قوة كبرى من الإنجاز في الإنسان»[21].

وكان هؤلاء الفوجيون بالذات طوال القامة ويملكون بعض الملابس البدائية. وكانت المجموعة الموالية التي التقاها داروين عارية وصغيرة. ويقول داروين: «كان هؤلاء التعساء الفقراء يعانون الوهن في نموهم، وكانت وجوههم الخفية ملطخة بطلاء أبيض، وكانت جلودهم قذرة ودهنية، وشعرهم متشابكا، وأصواتهم صاخبة وإشاراتهم عنيفة». ويستأنف، «فلدى مشاهدة هؤلاء الناس، يصبح من الصعب التسليم بأنهم مخلوقات مثل بقية بني البشر، ويقطنون العالم نفسه»[22]. واتسعت الهوة بين الرجل الأبيض و«الآخر» والتي تفصل الإنجليزي المثقف عن «الهمجيين»، كما ينعتهم.

وفي واقع الأمر، سبق لداروين أن التقى الفوجيين خلال فترة مبكرة. وخلال رحلة سابقة، ألقى روبير فتزروي (Robert FitzRoy)، قبطان سفينة **بيغل**، «القبض» على ثلاثة أعضاء من القبيلة، وعاد بهم إلى لندن. وصار ينظر إليهم كتحفة، فمنحت لهم

أســماء إنجليزية جيمي بوتون (Jimmy Button) ويورك منستر (York Minster) (وهو الاسم الذي منح بعد اكتشاف جبل من قبل القبطان كوك)، وفوجيا باسكيت (Fuegia Basket)، وقدمت لهم تعاليم مسيحية وتعليما متواضعا. وفي العام 1831، أُعيدوا إلى أرضهم الأصلية على متن سفينة **بيغل**. ومثلهم في ذلك مثل الحيوانات التي لُطخت في الأسر إثر اتصالها ببني البشر، لم يُستقبل هؤلاء الفوجيون الثلاثة للعودة إلى أرضهم من قبل إخوانهم الذين سرعان ما ســلبوهم ملابسهم المبهرجة الغربية. وعــلى كل حال، إن التعرف عليهم لم يهيئ داروين بوضوح للموطن الطبيعي الذي أتوا منه. لقد كان إذن لقاء صادما. وفي نهاية كتابه «أصل الإنسان»، يكرر قوله: «إن الدهشة التي تملكتني وأنا أرى قسما من الشعب الفوجي على شاطئ بري متصدع، لا أنساها مادمت حيا»[23].

وأود أن أؤكد أن تلك الدهشــة التي تمكنت من داروين ساعدت على تحويله، من دون وعيــه بذلك، إلى عنصري من نوع مــا (بالإضافة إلى الأفكار التي جلبها من بلده). وقد نعت هذه «المخلوقات المشــابهة» (fellow-creatures) بالصبيانية، بل أسوأ من ذلك، يقارنهم بإنســان الغاب (orangutans)، وربما استوحى هذه المقارنة من تصنيف تقدم به ســابقا لينيوس (Linnaeus) [24]. وفي موضع آخر يســتعمل كلمة «كانيبال» (Cannibal) أي [آكل لحــم البــشر]. كان يتقــزز من معاملتهم للنســاء، ويلاحظ أن افتقارهــم إلى الدين، باعتباره قوة مُحَــضِّرة، وإن قطبي فكره هما الحضارة والهمجية. ومــن خلال ملاحظته لافتقار الفوجيين إلى القطب الأول (الحضارة)، يحدد شروطها إلى حد ما بشــكل افتراضي. وكما يلاحظ «فإن المســاواة المثالية بين الأفراد المكونين للقبائل الفوجية أخّرت، بلا ريب، حضارتهم لمدة طويلة». وثمة مبادئ أخرى للحضارة تتمثل في ملكية ومسكن قار ومنزلة اجتماعية وقائد.

إن الفوجيــين في الدرك الأســفل من الســلم الحضاري، هذا إن سُــمح لهم أن يكونوا في هذا الترتيب أصلا. كما ســمح باســتمرار وضــع قبائل ومجموعات أخــرى على هذا الســلم كان قــد التقى بهــا داروين. بل يخبرنا بأن الإســكيمو (Esquimaux) أعلى مرتبة من الفوجيين، وأن «سكان جزر جنوب البحر من كلا الجنسين الذين يقطنان المحيط الهادي متحضران»[25]. وحيثما ارتحل يأخذ معه معيــاره في قياس الحضارة. وإن قراءة فرويد لغيبــون ولكتاب باكيل (Buckle)

تاريخ الحضارة - الذي قرأه مرتين وليس قراءة واحدة - لم تكن عرضا كما ورد في كتابه «**سيرة ذاتية**» (Autobiography)[26].

وقد أدى عمله **رحلة بيغل** إلى كتاب **أصل الأنواع**، ذلك الإنجاز العلمي الهائل في نظرية التطور. وفي هذا الكتاب - كما اقترحت من قبل - سنسمع فقط صدى خطاب الحضارة، كما فعل داروين عندما أكد أن إبادة الأنواع هي جزء من الطبيعة وتوازن متكامل لأصلها. وإذا واجهت كل الأنواع الانقراض، فإن الإنسان أيضا وكل إنجازاته ستخضع للقانون نفسه. ولكن هذا موضوع لم يوسعه داروين في كتابه «**أصل الأنواع**» بشكل علني. ولم يعد إلى الحديث عن هذا الموضوع المطروح في **رحلة بيغل** إلا في كتاب **أصل الإنسان**، بحيث تتصدر الحضارة مرة أخرى كل الموضوعات الأخرى. وارتبطت مرة أخرى ارتباطا وثيقا بالنظرية العرقية ونظرية التطور.

وغالبا ما يُغفَل أن أحد الأهداف الرئيسة لكتاب **أصل الإنسان** هو النظر في «قيمة الفوارق بين ما يدعى أنواع الجنس البشري» (والهدفان الآخران يتجليان أولا فيما إن كان الإنسان، مثل بقية الأنواع، يتحدر من شكل من الأشكال كانت موجودة من قبل، ثانيا في طريقة نموه)[27]. ونحن نقرأ لهذا الطبيعي (Naturalist) الكبير، استوقفتنا عبارة «ما يُدعى» (so-called). لقد كان التصنيف على اختلاف أشكاله أمرا مركزيا في فكر داروين، كما كان فطنا بما فيه الكفاية للإقرار - كما هي الحال بالنسبة إلى الأنواع، بصعوبة الفصل بين الأجناس على نحو واضح. ومع ذلك، فإن كتاب **أصل الإنسان** مملوء على نحو متناثر بعبارات تحقيرية من قبيل «أجناس أقل منزلة» و«أجناس منحطة».

وإن النقاش كله بشأن ما أسماه الآخرون ارتقاء الإنسان يدرج في سياق خطاب عام حول الحضارة. من أجل هذا، خُصِّص فصل بكامله لـ «تطور المثقف والملكات الأخلاقية خلال العصور البدائية والمتحضرة». وإن المؤشر الرابط هنا هو فكرة التقدم. وكما عقب داروين، فإنه مفهوم غربي مغيب مثلا بين الشعوب الشرقية. وينصب تركيز داروين، مع ذلك، على التقدم الأخلاقي عوض التقدم المادي. وهذا حس أخلاقي يسمح مثلا لقبيلة ما بأن تتحد وتمارس التفوق على قبيلة أخرى. وإن الوطنية والطاعة والشجاعة والاستعداد لـ «التضحية من أجل المصلحة العامة» كلها أشياء تحقق النصر «على معظم القبائل الأخرى، وقد يكون ذلك الانتقاء الطبيعي»[28]. (والأمر نفسه ينطبق على أولئك الذين يرون أن المنافسة التامة

والمصلحة الخاصة هما رســالة داروين (ويعد كتاب **أصل الإنسان** تحية وإجلالا إلى الغيرية). وإن الأوروبيين هم من كانوا أكثر «فضيلة»، ومن ثم أكثر نجاحا في ســياق الحياة إذا أمكن لي التعبير عن ذلك على هذا النحو.

وفي كتاب **أصل الإنســان**، يمزج داروين ملاحظات حــول التربية بملاحظاته عن الحضارة والجنس. وإن إلغاء ضعاف الذهن أو الجســد يحسّــن الجنس. وكما نعلم انطلاقــا من مصادر أخــرى، فإن فكره ينســجم مع علم قريبه فرانســيس غالتون (Francis Galton) الجديد الذي يدعو إلى تحســين النســل (اليوجينا eugenics). ومع ذلك يظن تشــارلز داروين أن الفضيلة تؤدي بأعضاء مجموعة ما لحماية حتى أولئك الضعفاء، وهذا يشكل جزءا من التقدم على نحو معقد (بل إن داروين نفسه كان يمقت عرضا العبودية)، وإن الصراع الضمني للآراء تبقى ببســاطة حول مسألة **الأصل** التي لن تُحلّ على نحو مُرضٍ أبدا.

ولكــن مع الأســف يمكن أن يقــرأ داروين بخصوص هذه القضايــا انطلاقا من وجهتــي نظر اثنين، تماما مثلــما يقرأ الإنجيل. وإن قصته معقدة وتختلف عن قصة غوبينــو وقراءتي الخاصــة لفحوى عقل داروين تتلخص في أنــه لم يكن عنصريا، بل وقع ضحية عصره وثقافته، وأوضحت له ملاحظاته حول «التاريخ الطبيعي» وجود أعضــاء مُهَيمنــة وأخرى مهيمنة للأنواع في كل مــكان، وأن بقاء فرد أو جماعة كان يتم على حســاب فرد آخر أو جماعة أخرى. وعندما طبق ملاحظته على بني البشر، ربطها أحيانا مع الأســف بعبــارات من قبيل «دوني». وفي فقــرة مذهلة في الواقع، يكرر من دون تمحيص، ملاحظة غريغ بأن «الإيرلندي المهمل والقذر وغير الملهم هو جنس منحط وأقل تفضيلا بالمقارنة مع الإسكتلندي المدرب والمستشرف للمستقبل، والمحترم لنفســه والطموح»[29]. فمن الواضح من ســتكون له اليــد العليا. يبدو أن الإيرلندي والفوجي قد انتقلا إلى صورة مركبة (Composite Portrait).

ويقر داروين أن الأمم المتحضرة جميعها كانت همجية في يوم من الأيام، وبمجرد أن تصبح متحضرة، تكون أيضا مؤهلة للســقوط من هذه الوضعية المتحضرة. وكان مــع ذلك يعتقــد في وجود مزيد من التقــدم أكثر من التراجع. ويبــدو أن التوثيق التاريخي يوضح أن ذلك التقدم بلغ مداه في الأمم الأوروبية وشعوبها. وبهذا المعنى كانوا «أكثر تجربة» مما يسمى بالأجناس الأخرى. وكان التعامل مع التقدم والفضيلة

على قدم المساواة، يعني ضميرا مرتاحا. ومع ذلك، فإننا نفزع لسماع داروين من جهة وهو يعبر عن ابتهاجه لإمكان أن يهزم الأوروبيون في وقت قريب جدا في المستقبل فراغ الأتراك[30].

إن ما يوضحه داروين – وأنا أحاول فقط وصفه بصفته «إنسانا كبقية البشر» وليس معبودا هوى من علو شاهق – هو أن التمييز العنصري في علاقته بمفهوم الحضارة كان سمة منتشرة في أوروبا خلال القرن التاسع عشر. ولسوء الحظ، هناك في فكر داروين وكتاباته ما قد يعزز فكرة الاعتقاد في التفوق الأوروبي. وإن مقولاته العنصرية الصادرة عن وعي أو عن غير وعي قد تدخل ضمن الجو الذي نشأت فيه فتمنحه لونا علميا. لقد كان نوعا من العلوم مختلفا عن نوع غوبينو – أكثر إعجابا «وتقدما» – ولكن مع ذلك فهو عرضة لسوء الاستخدام والانحراف على نحو متساو. ويعد هذا أيضا – بالإضافة إلى مجد نظرية التطور وعظمتها – جزءا من إرث الثورة الداروينية.

8

إن تفسيري لما أسميه بـ «الأيديولوجية الأوروبية»، التي أعني بها تأويلا عنصريا للحضارة يخدم أوروبا، مرتبط بثلاثة شخصيات تشبه علامات على خريطة وتسمح بذلك بأطروحة ثلاثية؛ وبينما كانت أطروحتي انطباعية، وبإمكان ظهور أخرى في التفسير، فهي تسمح لنا برصد الحجج المتنوعة التي تكمن في المطالبة بالتفوق. وإن الشخصيات الثلاث رمز في حد ذاتها إلى نظام اعتقاد مكون من أجزاء متداخلة.

وإن الثقة غير المشكوك فيها بطبيعة الحضارة الأوروبية هي السمة المميزة لكتاب غيزو «**تاريخ الحضارة**». وللتركيز على الدين في ثوب علماني، استخدم عناية الرب والتقدم باعتبارهما عنصرين حيويين في هذه الإشراقة. وهذا سمح له بالحديث عن أوروبا – وليس المسيحية (على الرغم من أنها سمة ضرورية لأوروبا) – باعتبارها الحضارة المقصودة. وعلى الرغم من أن التعددية والتنوع يميزان أوروبا عن الحضارات الأخرى، فإن هذه المعتقدات والمميزات، وكذا الميل إلى المؤسسات الحرة يمنحها الوحدة. ومبدئيا، قد تدخل شعوب أخرى ضمن إطار مماثل للحضارة – يقترب احتمالا بفرنسا التي تجسد التجليات العليا لعبقرية أوروبا. وعمليا، من الواضح أن هذه المحاكاة لا يمكنها أبدا أن تكون ناجحة لأسباب تتعلق بالتاريخ وبعملية المأسسة الخاصة بالغرب.

وإن ما هو متضمن في فكر غيزو - الذي يقوم على شعور موثوق به من التفوق غير القابل للمحاكاة، واضح في فكر غوبينو وقد مُنِحَ مبدأ جديدا: الجنس (race) وإن غوبينو يستمد أفكاره من علم الأحياء والقانون «العلمي»، إذ يوضح جليا أن الجنس هو القوة المميزة التي تقف وراء التاريخ برمته. وبتركيزه على الدم وتعريف الجنس الأبيض بالنقاء والقوة، مقارنة بالجنسين الأسود والأصفر، يزعم غوبينو أنه وضع جنيالوجيا أخلاقية جديدة (Moral Genealogy). وهي مطوقة بهذه الفضيلة الجديدة، تستطيع الحضارة الأوروبية من الآن فصاعدا المضي قدما لتغزو الشعوب والحضارات الأقل منزلة باسم قانون من قوانين الطبيعة من دون أن تلجأ إلى غيزو أو عناية توكفيل الربانية.

وكان داروين عالما حقيقيا. وعلى نحو مختلف من غوبينو، فقد شارك في جهد رصين لفهم التطور البشري في ضوء نظرية التطور. ومع ذلك، ونتيجة لبعض من مضامين محتملة لتلك النظرية فيما يتعلق بالصراع والتربية، وكذا إرثه الخاص المستمد من ثقافة بريطانيا في القرن التاسع عشر، قدم داروين دعمه للنزعة الخبيثة الموروثة من التمييز العنصري الذي كان سائدا في عصره. ومن الممكن الآن أن يمجد الأوروبيون المثقفون تفوقهم الحضاري ظنا منهم أن ذلك تسوغه طروحات الداروينية الاجتماعية (Social Darwinism) التي كانت في واقع الأمر نظرية هربرت سبنسر (Herbert Spencer) والداروينية نفسها.

وإن النتيجة الإجمالية لنوع العمل والتفكير اللذين تنخرط فيهما الشخصيات الثلاث الممثلة، كانت تحويل الأيديولوجيا الاستعمارية الحميدة لرجال مثل القبطان كوك وفورستير وماكارتني، بشكل متزايد إلى أيديولوجيا تفوق أوروبي سامّ قائم على جوهر ثابت: الجنس. ومن ثم، فإن أروقة الحضارة، أو على الأقل أروقة الحضارة التي يعتد بها، أي النموذج الغربي أغلق بإحكام في وجه الهمجيين. وهكذا تم الإبقاء على الفرق بين الحضارة والهمجية في شكل جديد، شكل يسلم به معظم الأوروبيين. وإن السبيل الوحيد للقضاء على همجية «الآخرين» يتمثل في إلغائه باسم الحضارة الأوروبية، وهي ملكية يمكن أن تكون فقط بحوزة الأوروبيين.

4

العملية التحضُّرية

«كان يُنظر إلى الحضارة، حتى ضمن المثقفين، فضلا عن «الجماهير»، على أنها كلها خير لا يرقى إليه الشك وإنجاز أوروبي»

المؤلف

1

في الفصل السابق عرضنا، إلى حد ما، تفسير الحضارة تفسيرا لا يمتد إليه الانتقاد إلى جانب تفسيرات مختلفة لما يميزها وللأشياء التي تقوم عليها. وفي الفصل الذي بين أيدينا أود النظر في تساؤلات تشكيكية تهم طبيعة الحضارة وقيمها. وهنا سينصب الاهتمام بشكل أقل على المفهوم المجسد للحضارة ذاتها، وعلى نحو أكثر على العملية التحضرية وأنشطتها (على الرغم من صعوبة الفصل بينهما). وسأشرع مرة أخرى في ذلك من خلال فحص ثلاث شخصيات وأعمالهم باعتبارها تمثل مقاربات محتملة لمسألة العملية التحضرية. إن اختياراتي - التي إن كانت إلى حد ما شديدة الحساسية، فهي ليست على الإطلاق غريبة الأطوار - يمثلها: جون ستيوارت ميل (John Stuart Mill) وسيغموند فرويد (Sigmund Freud) ونوربيرت إلياس (Norbert Elias).

2

يشـــتهر جون ستيوارت ميل بكونه فيلسوفا بريطانيا متفوقا، من فلاسفة القرن التاسع عشر وعالم اقتصاد، وليبراليا ذا ميول نفعية. ويظهر لنا فحص دقيق شخصية معقدة تمتلك اقتناعات ليبرالية تنظر في أي قضية من كل جوانبها. وكما سنرى، فإن هذا التوجه سيســتنزف موضوع الحضارة ليخلص ميل في نهاية المطاف إلى مساءلة قيمتها. وتتموضع مســاءلته هو بدوره في جهده الرامي إلى فهم العملية التحضرية في حد ذاتها.

وينبغـــي ألا يفاجئنا وجود روابط شــخصية مرة أخرى بـــين مفكرينا الذين اخترناهـــم، إذ انخرطوا جميعهـــم في خطاب أوروبي مشـــترك. وكان ميل صديقا لتوكفيل، مثله مثل غوبينو، وراجع كتابه: **الديمقراطية في أمريكا**، وكان ينســجم معه انسجاما كبيرا، كما كان له فيما بعد علاقة بفرويد الذي كان فقيرا وهو ابن الأربعة والعشرين، مما اضطره إلى الموافقة على ترجمة أربع مقالات لميل بالألمانية يجـــري جمعها وإعدادها مـــن قبل تيدور غومبـــيرز (Theodore Gomperz). وضمـــت الأعمال الأربعـــة مقالا حول «تحرير المرأة» وآخر حول "**الاشـــتراكية**". ومن ثم نســـتنتج أن فرويد قرأ لميل، لكن لا ندري على وجه التحديد ما إذا قرأ مقاله حول "**الحضارة**" أو تعقيباته حول هذا الموضوع انطلاقا من مجموع مادة كتاباته أم لا؛ فكل ما نستطيع القيام به هو التخمين.

ولا ينبغـــي اعتبار مقال ميل حول «الحضـــارة» (1836) بمعزل عن مقالاته حول بنثـــام (1838) (Bentham) وكولـــيردج (1840) (Coleridge) اللذين تعامل معهما باعتبارهـــما «قطبـــين متعارضـــين لقوة كبيرة مـــن التقدم»[1]. ومـــن دون الخوض في التفاصيل، يمكن لنا الإقرار بتأرجح ميل بين هذين القطبين بعد إدراكه سن الرشد.

والحضارة وفق ميل لها معنى مزدوج، إذ تعني أولا التقدم البشري بصفة عامة، وتعنـــي ثانيـــا بعض أنواع التقدم، أي تلك الأنواع التي ترســـخ الفرق بين الشـــعوب المتحضرة و«الشـــعوب المتوحشـــة والهمجية». وينتج النـــوع الأول من التقدم عن العمليـــة التحضرية مع مرور الزمن، في حـــين أن النوع الثاني حديث العهد ويعقب ميل في هذا الســـياق قائلا: «إن العصر الراهن هو عصر حضارة بالمعنى الضيق من دون منازع» – وتصاحبه رذائل وفضائل[2].

ويبـــدو لي أن تعامل ميل مـــع المتوحش هو بمنزلة بارودیــا (Parody) (أي محاكاة تهكمية ساخرة) يعرض فيها نفسه كأنه لا علم له بالمعرفة الأنثروبولوجية تماما. وفي المقابل، يصور بريطانيا العظمى باعتبارها القوة الأكثر تحضرا في القرن التاسـع عشر. وتسـتمد بريطانيا قوتها من ولائها للملكيـة ولصلاحيات العقل ورجاحته، كما تسـتمد قوتها من نشـوء الطبقة المتوسـطة. وبسـبب القوانين الطبيعية للتقـدم في الثروة التي حددها، رفعت بريطانيـا من إمكانية الروابط - ويمثل ميل لذلك بالصحف والسـكة الحديدية - وضاعفت من سـاكنتها التي تتجلى في قدوم الجماهـير. وهنا يرى ميل الرذيلة المحتملة للحضارة المدرجة في النوع الثاني من المعنى: بسـط جمهور غير مثقـف وطبقة عليا مخنثة مغرورة، هيمنتها على الرأي العام، ونقده اللاذع للنظام الجماعي المعمول به في جامعتي أكســفورد (Oxford) وكامبريـدج (Cambridge) اللتين يشـار إليهما اختصارا بأوكسـبريدج (Oxbridge). وينهـي ميـل كلامـه بالدعوة إلى تقويـة الجانب الضعيف في الحضارة عن طريق ثقافة أسـمى في ضوء طروحات كوليردج (الذي يذكرنا أيضا بماتيو أرنولد (Matthew Arnold)).

ولا يشـكل مقال ميل - على ما يبدو لي - أحد أعماله القوية؛ فهو يقدم فكرة مختلطـة جدا حول تجريد ما وحول السياسـة التي كانت سـائدة آنذاك. لكن قد تكمن أهميته الأساسية في ثنائه على حضور موضوع الحضارة في كل مكان. وينبغي علينـا البحـث في أعمال ميل الأخرى لفهم ما يخزنه بالضبط بشـأن هذا الموضوع. إن تأملاته الإضافية - كما سـنرى - ليسـت كثيرة، لكنها مهمة بالنسبة إلى الكيفية التي يكون بها بلوغ الحضارة وبالنسـبة إلى نزعة ميل الشـكية حول قيمة الحضارة الراهنة واستقرارها.

وعموما يسـتعمل ميل مصطلح «حضارة» على نحو فضفاض، إذ يفكر بالأساس في التنمية الاقتصادية باعتبارها قلب الحضارة الحديثة. غير أن لهذه التنمية جوانب مقلقة عديدة. ويذكرنا في كتابه **مبادئ الاقتصاد** (***Principles of Economics***) بأن «الزيادة في الثروة ليسـت بلا حدود»[3]، وهـذا في نظره ليس شرا كله لأن «الدوس والقهـر والاعتـداء على الآخريـن وتعقبهم، الذي يشـكل النمـوذج القائم للحياة اجتماعيـة»، نادرا ما يكون الحصة المرغوب فيها رغبـة أكيدة من لدن البشر. وإن

«ميل» الذي كان يغازل الأفكار الاشتراكية بكل جرأة، يفضل وضعا ثابتا على مستوى عال من الثروة المادية التي يمكن أن يعود فيها هو وكل الناس الآخرين إلى الزراعة، أي السعي وراء الثقافة.

وباختصار، استلهم ميل من كوليردج (Coleridge) أفكارا كثيرة كما يخبرنا هو بذلك، متسائلا عن «مدى استفادة البشر بالحضارة»، كما تجاوز بداياته النفعية وتساءل عن الافتراضات الأساسية للتنمية الاقتصادية[4]. وخلال ذلك تساءل أيضا عن «فضيلة» الطبقة المتوسطة التي تعد الطبقة الوحيدة المستفيدة لحد الآن من «التقدم» بما أن الطبقات الدنيا لم تشهد حصتها أي تحسن. ويعد مقال ميل بعيدا كل البعد عن مديح غيزو للحضارة وعن المتحلين «بأخلاق» الطبقة المتوسطة. ومن ثم، لدينا جزء من تحليل - يفيد بأن محرك العملية التحضرية في الوقت الراهن هو التنمية الاقتصادية - وحُكم نتائجه ملطخة بأمور لا أخلاقية.

وكما ذكرت سابقا، لم يكن ميل ثابتا على مبدأ بشكل دائم، مثلا في مقاله القيم **حول الحرية** (***On Liberty***) (1859) يدافع عن حق المورمون في معتقداتهم مثل إيمانهم بتعدد الزوجات، ويؤكد: «لست على علم بأن أي مجتمع له الحق في أن يرغم مجتمعا آخر على التحضر»[5]. حتى إن كانت الحضارة خيرا كله - ورأينا كيف شكك ميل في هذا الأمر - لا يمكن مع ذلك أن يُرغم الآخرون قسرا على الخضوع للعملية التحضرية؛ فلا المهمة الاستعمارية ولا المهمة الأوروبية (العنصرية) يمكنهما أن تفرضا عليهم[6].

ومع ذلك يدافع ميل في كتابه **نظرات في الحكومة التمثيلية** (***Considerations on Representative Government***) الذي نشر بعد عمله **حول الحرية** بنحو سنتين، عن الحكم الاستعماري (وقد عمل فترة طويلة من حياته مع شركة الهند الشرقية التابعة لمكتب لندن) واصفا إياه بأنه "شرعي مثل أي حكم آخر إذا كان في ظل وجود حضارة يسهل عملية انتقال الشعوب إلى مرحلة أسمى من التطور. هناك ظروف في المجتمع يكون فيها الاستبداد القوي في حد ذاته النموذج الأفضل للحكم، لتدريب الشعب، تحديدا، على الأمور التي تمكنهم من حضارة أسمى»[7].

وليست غايتي تقييم موقف ميل في حد ذاته - فربما كان حكم أتاتورك المستبد أحيانا أساسيا لجر شعبه إلى «الحضارة» - ولا نية لدي في أن أسخر

مـــن موقفه المتذبذب - ومن يخلو مـــن هذه النزعة إلا من كان به مس أحادي (mono maniac)! وإنمـــا كان هدفي تأكيد مدى دراية ميل - على عكس بعض الشخصيات التي جرت مناقشتها في الفصل السابق - بالعيوب التي مست نتائج العمليـــة التحضرية وإن كانت عموما في مصلحتها (ومـــن ثم فهي مختلفة عن نتائج روســـو الذي أدانها من جذورها). وهذا سبب من الأسباب التي اضطرتني إلى إدراجـــه في هـــذا الفصل. وباعتباره مفكـــرا ليبراليا فهو عـــلى علم بالحضارة بوجهيها وليس مجرد مناصر للأيديولوجيا الأوروبية.

أما الســـبب الثاني فيظهر في بعض تعقيباته التي مســـت كولريدج. فميل يخبرنا بـــأن كولريدج هو الـــذي يذكرنا بمدى تقلـــب الحضارة و«كيـــف أن مجموعة من التأثيرات التحضرية والمقيدة»ضرورية لوجود «حالة من الأشـــياء المثيرة للاشـــمئزاز بالنســـبة إلى عناد الإنسان وحبه للاستقلال». وعلى علاتها - وهذا وارد ضمنا - تعد الحضارة شـــيئا خيرا، إذ تتطلب المحافظة عليه «اســـتمرار هـــذه المؤثرات باعتبارها شرطا لوجودها»[8]. وســـواء قرأ فرويد هذا الجزء من تعقيباته أو لم يقرأ، فإن ميل كان يثـــير القضية نفســـها المتعلقة بالقـــشرة الرقيقـــة (thin veneer) التي تغطي العملية التحضرية. وباعتبار النتاج - أي الحضارة - عملية تقوم أساسا على التنمية الاقتصادية في الآونة الأخيرة التي تحمل معها الشكوك حول السداد الأخلاقي، فمن غير المؤكد تماما أن يســـتمر أو أن يشـــهد مزيدا من التطـــور، فهو بالأحرى موضوع قلق وشك.

3

إن كتاب **الحضارة وســـخطها** لفرويد الذي نشر أصلا في العام 1930 يدور حول تجريد ما، وليس حول حضارات بعينها، وهو يعكس في الواقع الحالة الأوروبية التي عاش فيها فرويد. وعلى الرغم من أن مقال ميل حول الحضارة قد لا يكون له تأثير مباشر فيه، غير أنه جزء من الســـياق الفكري الـــذي انتقل إليه فرويد. وضمن هذا السياق كانت نظريات غوبينو العنصرية تحمل تهديدا مبطنا لفرويد اليهودي (على الرغـــم من ثناء غوبينو على اليهود). كان عمل داروـيـــن أكثر صلة فكريا بالمواضيع المطروحة آنذاك، بما أن فرويد في الأساس كان داروينيا يجري بحثا في التطور الثقافي

الذي بدأه علماء الأحياء الأوائل. ونذكر بعد هذا نيتشه شبيه فرويد، الذي قد تكون تعقيباته العدمية حول الحضارة معروفة لدى فرويد، ولو أنه ينفي أن يكون قد قرأ أعماله. وإلى جانب نيتشـــه هناك ظل لوبون قلقا بشـأن الظلام والشعوب المهددة، الهمجيين الداخلين في ذلك العصر. كما أنه لا ينبغي إغفال عملي كونراد (Conrad): كورتس (Kurdz) وقلب الظلام (Heart of Darkness).

ويرى فرويد عموما أن الحضارة عبء قمعي يجلب الشـــقاء وأنه ثقيل على قلب الإنســـان؛ فهذه هي الإشـــارة الســـائدة في تفســـيراته، كما أن فكرته بشكل مختصر هي أن الحضارة تقوم بالضرورة على الإكراه وإنكار الغريزة. وفي الحقيقة يمكن اعتبار «القمع الغريزي مقياســا لمســتوى الحضارة الذي جرى بلوغه»[9]. ونتيجة ذلــك أصبحت الحضارة الحديثة تمثل لولبا إحكام شَـدٍّ لولب ذَنْبٍ غير واعٍ. ويعلــن «فرويد» وهو يربط فكرته بمفهــوم «كانطي» للروابط الاجتماعية الموســعة، أنه «إذا كانت الحضــارة طريقا ضروريا نحو التقــدم من العائلة إلى البشريـــة كلها، فإنه - ونتيجة للصراع الفطري الناشــئ عن تناقض الصراع الأزلي بين نزعتي الحب والموت - سيرتبط بها بشكل معقد زيادة في الإحساس بالذنب، والذي ربما سيبلغ مدى يصعب فيه على الفرد تحمله»[10].

ومنـــذ أن طور فرويد نظرياته في وقت كان يعـــرف فيه المرض العقلي المهيمن بصفته «نهكا عصبيـــا» (neurasthenia)(*) ذا كيان غامض، كان «تحليله» يتماشى وروح عصره بشـــكل كبير جدا. وكانت حجته كالتالي: نشأت الحضارة في ظل حقيقة مهـــددة داخليا وخارجيا على حد ســـواء. وللبقاء على قيد الحيـــاة، على بني البشر أن يتعلمـــوا كيف يهزمون البيئة المادية، ويتأتى ذلك بواســـطة التكنولوجيا والعلوم في نهايـــة المطـــاف. من جهة أخرى، يســـمي فرويد الإنســـان «الإلـــه الاصطناعي» (Prustheticod). ولإخـــماد القلق الداخلي، يلجأ الإنســـان إلى الكحول والمخدرات واليوغـــا والزهد والديـــن والعلوم والحضـــارة. كل ذلك ذهب ســـدى. إن البشرية بطبيعتها محكوم عليها بالســـخط والشـــقاء[11]. وإن قوة العزيمة هي الموقف الذي يوصى به في مواجهة هذا التحليل القاتم.

(*) لفـــظ إكلينيكـــي قديم لوصف متلازمة تشـــمل أعراضا أساســـية هي: الإرهاق الذهنـــي والبدني المزمن والاكتئاب. [المحرر].

4

ونحن نسعى إلى فهم تحليل فرويد للحضارة، يتعين علينا أساسا أن نتذكر أنه انطلق من قاعدة إكلينيكية إذ إن عمله محللا نفسيا هو ما خول له الخوض في مواضيع أكثر اتساعا مثل الحضارة. ومن ثم، فقد توصل فرويد عبر تفسيره لأحلام مرضاه حول الطفولة، إلى إدراك أنه «خلف طفولة الفرد تتشكل لدينا صورة عن تطورها ونشوئها» - صورة عن تطور الجنس البشري حيث يشكل فيه التطور الفردي في الواقع خلاصة مختصرة مؤثرة بظروف الحياة العرضية[12].

وإن الحضارة إذن هي ببساطة الفرد وتطوره بشكل واضح. وإذا ما تركنا المشاكل المنهجية التي تتشابك مع هذه الطفرة جانبا سنلاحظ عجزنا عن فهم تأكيد فرويد ما لم ندخل غمار نظريته بشكل كامل. ولا أود أن أقدم على هذا العمل الكبير هنا، بل سأشير فقط إلى الدور البارز للجنس (sex) (خاصة في مرحلة الرضاعة) والقمع وآليات الدفاع المختلفة الصادرة عن غير وعي مثل الإزاحة، والإنكار، والإسقاط، والعقد من قبيل عقدة أوديب (Oedipus complex)، مفترضا أن القارئ المهتم سيتابع هذه المواضيع في مكان آخر.

وعوض الخوض في هذه التفاصيل، أعود إلى كتاب **الحضارة وسخطها** (Civilization and its Discontent) ذاته. أولا، لا بد من التعامل مع هذا الكتاب باعتباره امتدادا لكتاب **مستقبل وهم** (The Future of an Illusion) الذي كتب قبل بضعة أعوام، حيث يهتم بالدين الذي كان يرفضه فرويد جملة وتفصيلا. ويعقّب «فرويد» في هذا المجال في كتابه اللاحق بعنوان **موسى والتوحيد** (1939) (Moses and Monotheism) فيقول: «إن التحليل النفسي يؤدي بنا إلى نتيجة يتقلص فيها الدين إلى حالة من حالات الاضطراب العصبي الذي يمس البشر، ويَشْرح قواته العظمى مثلما يُشْرح الهاجس العصبي لدى مرضانا»[13]. وقد مورس هذا «الاختزال» (Treduction) ابتداء في كتابه **مستقبل وهم** كما يشير عنوانه إلى ذلك.

وإن إقصاء فرويد للدين باعتباره اضطرابا عصبيا ووهما، أثار كتابة رسالة من صديقه رومين رولاند (Romain Rolland) يوبخه فيها بسبب تعامله مع الدين فقط، انطلاقا من المسيحية وربها الأب (God The Father)، ومن ثم

احتمالاتها «الأوديبية». واقترح رولاند في المقابل ما أسماه «الشعور الواسع» (oceanic feeling) الذي يوجد في جوهر الدين. وأجاب فرويد صديقه «المائي» (aquatic) كما كان يدعوه بذلك، بكتاب من صديق «بري» (terrestial) عنوانه **الحضارة وسخطها**.

ووسّع هنا فرويد فكرته ليصبح موضوعها الحضارة حيث يشكل الدين فيها مجرد قسم مسكن للاستياء العام الناتج عن عيشنا في المجتمع. ومع ذلك فإنني أزعم أن الدين مايزال في جوهر اهتمام فرويد وليس فقط جزءا منه. وسواء اتفق المرء مع هذا التفسير أو لم يتفق، فإنه من الأفضل استحضار تأثير الدين في التصور الأصلي للحضارة عند ميرابو؛ فهذا المفكر عاش في القرن الثامن عشر إلى جانب مفكرين حذوا حذوه من أمثال بورك وغيزو، يشددون مركزيته وضرورته في تأسيس الحضارة وترسيخها. وتشكيك فرويد في الدين، سيؤدي به منطقيا إلى نظرة تشاؤمية عن الحضارة.

وإذا ما عدنا إلى أعماله لما كان في التاسعة والسبعين من عمره، فسنجده قد كتب في مؤلفه **السيرة الذاتية** (***Autobiography***) عن سعيه في كتابه **الطوطم والمحرم** (***Totem and Taboo***) إلى «استخدام نتائج التحليل المكتشفة حديثا لاستكشاف أصول الدين والفضيلة». وفي أعماله اللاحقة كتب: «أدركت بما لا يدع مجالا للشك أن أحداث التاريخ البشري والتفاعلات القائمة بين الطبيعة البشرية والتطور الثقافي ورواسب التجارب البدائية - (**ويعد الدين أبرز تلك التجارب** [أضيف هنا التشديد]) - لا تعدو كونها انعكاسا لصراعات آلية بين الأنا (ego) والأنا الأعلى (Super-ego) والهو (id). وهي العمليات نفسها التي تتكرر خلال مرحلة أوسع»[14].

كانت دوافع فرويد متسقة. وفي سعيه الطويل إلى إحلال العلم محل الدين، ومن ثم تمكين البشرية من التطور انطلاقا من طفولتها، يكون قد أسهم في تآكل خدمات الدين في الحضارة. ويسائل: إذا «نجح الدين في إسعاد قسم أكبر من البشرية ومواساته وسوى خلافاته وجعله داعما للحضارة، فلا يحلم إذن أحد بالسعي جاهدا إلى تغيير الأوضاع. ولكن ماذا نلاحظ في مقابل هذا؟ سنرى استياء وتذمر عدد هائل من الناس من الحضارة». والحل إذن يكمن في «إبدال نتائج

القمع بنتائج جهد ذهني عقلاني كما هي الحال بالنسبة إلى المعالجة التحليلية للاضطراب العصبي»[15]. وباختصار، يرغب فرويد في حضارة تقوم على العلم وطريقة تفكيره. وصحيح أن فرويد سبق له أن عد العلم من بين المسكنات المحتملة ضد التعاسة، ومثله مثل الآخرين، فقد عجز عن أن يجلب لنا السعادة. ومع ذلك فهو على الأقل، أرغمنا على مواجهة الحقيقة، ومن ثم العمل لمعرفة طريقة العيش معها.

وظن فرويد أنه حل لغز التاريخ، مثله في ذلك مثل «غوبينو» من قبله، وأن ثمة اقتباسا أخيرا هنا يمكن أن يسخر في دعم هذا التأكيد، إذ يصرح فرويد «أن معنى تطور الحضارة لم يعد أمرا مبهما لدينا». ويقول، «لا بد له أن يعرض الصراع بين إيروس (Eros) والموت، بين غريزة الحياة وغريزة الدمار، بما أن ذلك يحل بشكل تلقائي لدى النوع البشري. وإن هذا الصراع هو الذي تتألف منه الحياة برمتها بشكل أساسي، ومن ثم قد يوصف تطور الحضارة، ببساطة، بكونه صراعا من أجل الحياة يخوضه النوع البشري لضمان بقائه»[16]. وبما أننا وصفنا غوبينو بكونه يعاني الهوس الأحادي (monomaniacal)، فمن الصعب عدم وضع فرويد في الخانة نفسها، ذلك بأن الأول مهووس بالجنس race والآخر بالدين.

ومما لا شك فيه أن هناك اختلافات قوية، حيث يرتكز عمل فرويد إلى ملاحظات إكلينيكية ذات قيمة علمية. وأن نظرياته التي تقوم على الملاحظات هي جزء من علم جديد للعقل - مع تباين في النظريات - إذ على الرغم من أنها مثيرة للجدل بيد أنها تحظى بالقبول لدى الخصوم عندما تُعدل بشكل مناسب. وتكون دائما «تأملاته التخمينية» الناشئة عن ملاحظات ونظريات مثيرة، تستفز مزيدا من التفكير. وأن استمرار غوبينو في عمل بدأه فرويد - وذلك بمزيد من دراسة صراع النوع البشري من أجل البقاء - على الرغم من كونه متقلبا غير ثابت، هو في رأيي توجه في الطريق الصحيح.

(*) نزعة منهجية لرد كيان أو ظاهرة معقدة إلى عدد محدود من العناصر أو إلى عنصر واحد أكثر بساطة. من أمثلة الاختزال أن الأجسام الفيزيائية هي في نهاية التحليل ذرات؛ وأن العقل يمكن أن يُرَدّ إلى تفاعلات بيوكيميائية تحدث في الجمجمة بين مجموعة من الخلايا الحية. [المحرر].

ولكن المشـكل بطبيعة الحال يكمن في كون فرويد يبالـغ في التأمل التخميني عندمـا يقوم بقفزة كبرى مثـلا من العمليات السـيكولوجية الفردية إلى العمليات السيكولوجية الجماعية من دون أن يعي الاختلافات الأساسية بين هاتين الظاهرتين؛ ففي هذا القسم من عمله، يعد فرويد «مُبسطا عظيما» (great simplifier) بتعبير جاكـوب بوركهارت (Jacob Burckhardt). وعلى نحو مماثل وقع فرويد فريسـة لمفهـوم التخمين المضلل، كما وقع العديد في زمانه وفي حقب أخرى من بعده. وكما وقع أيضا على النحو ذاته في شرك الاختزالية (reductionism)(*).

إن التهـم أعلاه وتهما أخرى قـد توجه ضد فرويد بخصوص ما ينبغي أن يقوله عن الحضارة؛ «فتحليله» كما سبقت الإشارة إلى ذلك يقوم أساسا على التجريد. وإن فرويد الذي جمع بحماس، العينات الأركيولوجية لم يكن في الواقع مهتما بالحضارات التاريخية. وليكن كذلك! فليس ثمة سبب يصدنا عن محاولة فهم الحضارة «فلسفيا» باعتباره أمرا مـن أمور القوانين العامة على الرغم من تعارض ذلك مع هدف كتابي برمته الذي يسعى إلى فهم تطور الحضارة بوصفها تطورا تاريخيا ملموسا. والمشكل هو أنه على الرغم من أن هذه مقاربة تجد لنفسـها تسويغا، غير أن فرويد لا يهتم في واقـع الحال بالحضارة في حد ذاتها. إنه تصور من تصورات حصان طروادة الذي اتخذ منه غطاء يخول له الاستمرار في تصعيد نقده للدين.

ولمـا كان فرويد محـط نقد كبير، فلـماذا يعد عمله مهما للغاية بالنسـبة إلى موضوعنا؟ جواب ذلك أن فرويد ببسـاطة استطاع أن يشد خيال الناس إليه بشكل عميـق. كما تطـرق إلى شيء عميق في عقلنـا اللا-واعي أي إلى اسـتيائنا من قيود الوجـود «المتحـضر». وكلنا هاكلبري فـين (Huckleberry Finn)(*) إلى حد ما في رغبتنا في «ترك أرضنا بحثا عن فرص في أراضٍ أخرى» وعن الحرية. وبعد هذا هناك «روح العصر»، إذ كان فرويد يكتب بعد أن كشفت الحرب العالمية الأولى عن نتائج خفيـة لحضارة حديثة. وفي غضون أعـوام قليلة وصل هتلر (Hitler) إلى الحكم في ألمانيا. وأن الإحساس بأن الحضارة كانت تتصدع وبأنها بمنزلة قشرة رقيقة موجودة خلسـة لدى كل فرد وكل مجتمع، هو شـعور سائد في تلك الفترة، قد يفسره فرويد فيما بعد.

(*) اسم بطل رواية مارك توين The Adventures of Huckleberry Finn [المحرر].

ويبدو أن فرويد عبر أكثر من أي شـخص آخر عن فكرة أن للحضارة جانبا قاتما بالـضرورة، وظهر أنه جلب عـلى أقل تقدير، صدأ العلوم لهـذه النتيجة الوخيمة. وبتطبيـق تحليله التجريدي على كل الحضارات سـيمتد عتابه بشـكل واضح، إلى حضارة مُحيطِه تحديدا. وستُقطع الصلة مباشرة بالتفوق الأوروبي المزعوم على نحو بعيد المدى.

ومـع ذلك وانطلاقا من أطلال عمل فرويد حول الحضارة، طغى إسـهام على السـطح عمل من أجل تطويرها بشـكل أكبر. وباعتبار عمله نتيجة متناقضة على مـا يبدو؛ أليس حريا بنا التوقف عن النظـر إلى الحضارة أنها تصور مجرد وخالد، والاهتداء إلى فكرة أنها عملية تشتغل بشكل مطرد؟ ما هي «**العملية التحضرية**» ومـاذا كانت إلى يـوم الناس هذا حتى تـؤدي بأوروبيي القـرن الثامن عشر إلى تجسيد نتيجتها والعمل لامتلاكها، على الرغم من استمرار تغيرها باطراد بين يديه. ويتلخص إسـهام فرويد الخصب في هذه المسألة، في كون الفرد ينمو ليبلغ مرحلة الرشـد انطلاقا من عملية قمع وتسام، وما شابه ذلك من الآليات النفسية، حيث تحـل الغريزة محل العقل، والتعبير العنيف عن المشـاعر محل التوفّق الحذر في المصالح. وللسير على هذا النهج من التفكير، نحتاج فقط إلى تطبيق نموذج مماثل، لهـذا التحليل، على العملية التحضرية، بما أنهـا تتماشى مع الجماعات، وتعمل في ظـروف تاريخية حقيقية. وهذا في الواقع هو المنحى الذي سـتتخذه شـخصيتنا المقبلـة - نوربـيرت إليـاس (Norbert Elias) - مؤلف كتـاب عنوانه **العملية التحضيرية** (***The Civilizing Process***).

5

وقد سـبقت الإشـارة إلى «إليـاس» في الفصـل الأول، والآن ينبغـي أن نهتم بعملـه اهتماما خاصا، وكذلـك بالأفكار التي أوردهـا ذات الصلة بموضوعنا حول الحضارة. وأن كتابه الشـهير **العملية التحضريـة** المؤلف من جزأين حمل عنوانين: **تاريخ الآداب** (***The History of Manners***)و **السـلطة** (***Power and Civility***) **والكياسة** الذي يدرس صعود الدولة المطلقة[17]. وكما سنرى، فإن هذين الموضوعين مرتبطان بشكل متأصل.

وفي الجزء الأول، يدرج إلياس قسما طويلا ومهما في البداية حول الاختلافات بين الثقافة (Kultur) والحضارة (Zivilization) خاصة في ألمانيا، يستحق القراءة في حد ذاته، لكنه ليس أساسيا بالنسبة إلى غايات بحثنا. (وإن مفاهيم الثقافة والقوم والموقع، التي تقابلها الحضارة، والمكننة والكونية والعالمية، كما هي متجسدة في صدام الفكر الألماني والفرنسي، سبق التطرق إليها). وما يهمنا هنا هو أن أطروحة إلياس التي تفترض أن الحضارة، باعتبارها حالة يمكن بلوغها، هي أقل أهمية من العملية التي تهدف إلى إنتاج هذه الحالة التي هي بهذا المنظار في تغير بالضرورة.

وقد تأثر إلياس بفرويد كثيرا، لكنه بصفته عالم اجتماع، أو بالأحرى فيلسوفا أو عالم اجتماع تاريخيا، رأى أن مفهوم علم النفس البشري لدى فرويد كان غير تاريخي (ahistorical). وما ذكرته سابقا عن كتاب الحضارة وسخطها وتركيزه على تجريد ما ينسجم مع هذا الرأي. وفي المقابل، رأى إلياس الحضارة تطورا تاريخيا خاضعا للسؤال التجريبي الذي كان ينبغي بعد ذلك أن يوضع في خدمة النظرية. والنظرية في واقع الأمر سبق أن شاركت في الطريقة التي يدير بها المرء البحث التجريبي.

والنظرية التي جلبها إلى عمله حول العملية التحضرية إجمالا، تدعى بعلم الاجتماع التشكيلي (Figurational Sociology) (ولو أن إلياس كان يفضل عبارة «علم الاجتماع المنهجي»). وبتعبيره: «إن الصيغة البسيطة والدقيقة تعبر بشكل جيد عن كيفية الانطلاق من مصالح ونوايا فردية متمازجة لا حصر لها - سواء مالت إلى الاتجاه نفسه أو إلى اتجاهات متشعبة عدائية - بحيث تبدو شيئا لم يكن مخططا له أو مقصودا من لدن أي فرد من هؤلاء الأفراد، على الرغم من أنه نشأ عن نواياهم وتصرفاتهم. وهذا في الحقيقة هو السر الكامل للتشكيلات الاجتماعية»[18]. وليست هذه الصيغة جديدة في حد ذاتها؛ بل هي الصيغة التي تكمن وراء يد آدم سميث (Adam Smith) الخفية. وأما الجديد في الأمر فهو تطبيق إلياس الفكرة في دراسة الحضارة.

ومزج إلياس فرويد وآدم سميث (وإن لم يُثار اسمه) مجادلا بتعبير مبتكر أنه خلال العملية التحضرية، يتغير الفرد والمجتمع معا، ويشكل كل منهما جزءا من

الآخـــر. ويبقى شـــخص متحضر ما مناصرا لحضارة ما بالـــضرورة. وما هو خارجي - تفـــرض قواعد المجتمع على الفـــرد وهو ينمو أو يترعرع داخله - يصبح داخليا على الطريقـــة الفرويدية النموذجيـــة، كأن يلقن الطفل الشـــعور بالحياء خلال حركات أمعائه المفرطة. ويوســـع هذا الشـــعور بلا وعي ليشـــمل نتاجات ذات صلة بذلك. بل إن إلياس نفســـه الذي خضع لعلاج تحليلي نفـــسي، وأطّر حصصا علاجية ضمن مجموعة، تعلم درسه جيدا.

وكانت المهمة في الأســـاس هي معرفة كيفيـــة تطبيقها تاريخيا؛ ففي مجتمعات البـــلاط الأوروبيـــة في القـــرن الرابع عـــشر والقـــرن الخامس عشر، كانـــت الطبقة الأرســـتقراطية تُلَقَّن تجنب التجشـــؤ والضرطة وغيرهما من هذه التعابير الجسدية، كما كانت تلقن التحلي بالأخلاق الحميدة، وكان هذا الســـلوك يميزهم عن المنحطين من الأجلاف الذين كانوا لايزالون في نظرهم يعيشون وضعية بهيمية عوض وضعية متحضرة. وعلى مســـتوى أكثر أهمية بخصوص الحضارة، تمت مأسســـة عملية ردع النـــزوع إلى العنف، وإحلال التفكير والاختراع محل الغريزة وفورتها. وكما نعلم من خـــلال ما تقدم من فكر ميرابو، فـــإن كبح العنف هو إحدى لبنات الحضارة. وبينما يرى آخرون الدين باعتباره القوة المعنية، يرى إلياس أن الأخلاق هي التي تمثل هذه القوة. كما يعي أن كبح جماح الغريزة بأي شـــكل من الأشكال، يحدث أيضا فقدان بعض من أنواع الحرية الشخصية.

أما القوة الأخرى الأساســـية في التطور التي تم وصفها، فهي الدولة، إذ كان نمو الســـلطة المركزية ضرورة تاريخية وشرطا من شروط كبت العدوان الأرســـتوقراطي. وكما سبقت الإشارة إلى ذلك، كان الجزء الثاني من عمل إلياس يتمحور حول السلطة المطلقـــة. إن هذه الدولـــة هي التي عززت أيضا من نمـــو البرجوازية باعتبارها ثقلا موازيا للأرســـتوقراطية. وكان من النتائج غـــير المتوقعة لذلك بطبيعة الحال، وصول الطبقات الوسطى إلى السلطة في القرون المتعاقبة وامتداد العملية التحضرية، ومن ثم تشكيل الحضارة إلى شرائح أوسع من المجتمع.

وخلاصـــة القول إن العملية التحضرية تقتـــضي تطورا تاريخيا، حيث تتفاعل فيه الشخصية والتغيير الاجتماعي والدولة، على نحو غير مقصود. وتحدث إلياس عن هذه التطورات بشـــكل مفصل، ولم آخذ منها إلا أجزاء قليلة، لهذا لا بد من

قراءة كتبه لذاتها، لأنها إسـهامات أساسـية في دراسـة منهج لايزال مستمرا إلى يـوم النـاس هـذا. وعلى الرغـم مـن أن إليـاس لم يلتزم بهـذه المهمة، غير أن عمله يمكن أيضا تطبيقه على مجتمعات غير أوروبية لوصف عملية وصولهم إلى الحضارة وتحليلها.

ولا يسـلم، بطبيعة الحال، عمل إلياس مـن انتقادات، ذلك أنه لما قدمه بدا كأن العمليـة التحضرية خاصةٌ بأوروبا وحدها، لكن سـبق أن أشرت إلى إمكان توسـيعها لتشـمل أماكن أخرى من العالم. وكما تمت الملاحظة آنفا. يمكن للمرء أن يـرى دلائل على العملية التحضرية في أوروبـا ذاتها قبل القرون التي تناولها إلياس بالدراسـة. ويمكن أن يتهم بإهماله دور التجـارة كقوة تحضرية. وضمن نقـد نموذجي يعلن الكاتب الإنجليزي جوزيف أديسـون (Joseph Addison) في القرن الثامن عشر أنه: «لسـنا مدينين فقط بشيء يسير للتجارة، بما أنها كانت وسـيلة كبيرة لتحضر أمتنا وتخليصها من كل بقايا همجيتهـا القديمة»[19]. كان ذلك تقريبا تعبيرا شـائعا مبتذلا عن الفكر التنويري، ويمكن أن نستشهد بفولتير (Voltaire) وآخرين كثر في هذا السـياق. ويبدو أن إلياس أغفل هذا التوجه في البحث. وفي اتجاه آخر غض إلياس الطرف عن عملية التجرد من الحضارة، وهي الطريـق التي قد تنهار من خلالها الحضارة. وما النازيون ومن دار في فلكهم إلا مثال على ذلك.

وعـلى الرغـم من مشروعية هـذه الانتقادات فينبغي ألا تكون سـببا في أن تصرف انتباهنا عن إنجازات إلياس؛ فهو من الدارسـين الجديين الذين اسـتطاعوا تغيير الخطاب حول الحضارة. وسار أيضا على نهج فرويد في تقويضه ضمنيا فكرة التفـوق الأوروبي (على الرغم من أن نموذجـه التاريخي هو أوروبا). وكان إلياس يـدرك جيدا أهميـة موضوعه، إذ قال: إن كلمة «حضـارة» تلخص كل شيء كان يعتقد فيه المجتمع الغربي خلال القرنين الماضيين نفسـه متفوقا على المجتمعات السـابقة أو عـلى «المجتمعـات المعاصرة الأكـثر بدائية». وحوّل إلياس مسـألة الحضارة، مع ذلك، إلى قضية تهتم بها العلوم الاجتماعية والتحقيق التاريخي[20]. وإن روح التحقيـق هذه هي التي تـشرف، أو عليها أن تشرف، على كل عمل في المستقبل يهم سؤال الحضارة.

6

وسمح لنا (ميل وفرويد وإلياس) بالنظر إلى الخطاب الأوروبي حول الحضارة من وجهة نظر مختلفة عن تلك التي قدمت من لدن شـخصيات تمت مناقشـة أفكارها في الفصل السـابق. وعوض الاحتفاء بعيد الغطاس أو الظهور، يبدو أننا نسمع آلاما أقرب من رثاء، أو على أقل تقدير، نشهد اختفاء نبرة المنتصر.

ومـع ميل سـيكون لدينا مفكر قريب من مركز التأسـيس في إنجلترا، مجسـد لمعتقداتـه ولتطلعاتـه الليبراليـة، ومع ذلك فهو يقـدم لنا موقفا متناقضا بشـأن الحضارة، ويسعى إلى مزج آراء بنثام وكوليردج؛ فهو يقدرها ويموقعها جنبا إلى جنب مع فكرة التقدم باعتباره إنجازا للرجل (والمرأة) الأوروبي، بل اعتبرها أيضا شيئا يمكن فرضه على الشـعوب المسـتعمِرة من أجل مصلحتهم. ووازن إلى حد كبير بين هذه العمليـة والتنمية الاقتصادية، ولكنه ألقى ظلالا من الشـك حول القيمة الأخلاقية لهذه التنمية فتبنى توجها شبه اشتراكي يؤكد مجتمعا ثابتا لا يتغير. وبمساءلة القيمة الأساسية لمحيطه الرأسمالي المعاصر يكون قد هز أسس الحضارة الأوروبية والعملية التي أتت بها إلى حيز الوجود.

ويذهـب فرويـد إلى أبعد من ذلك لمـا اعتبر - انطلاقا مـن علم التحليل النفـسي الجديـد - أن الحضارة قمعيـة بالضرورة، وهي إذن ناقلة للتعاسـة. وإنها شـقاء في صميمها إذا جاز التعبير. ونتيجة لجهود البشرية من أجل البقاء والتحكـم في بيئتها - وقد كان فرويد داروينيا إلى النخاع - فإنها سـتؤدي ثمنا نفسـيا ثقيلا في شكل شـعور بالذنب. وفي الواقع، يبلغ الثمن مداه ليصل ربما إلى مستوى لا يطاق في الحضارة الأوروبية المعاصرة. ولكن فرويد عقلاني علمي أيضا - مهاجما الدين بالقدر نفسـه الـذي يهاجم به الحضارة في كتبه - يضع الأنا فوق الغرائز ليرسخ، من ثم، تناقضه إزاء الحضارة باعتبارها تجريدا. وبهذا النمـط من التفكير يعبر عن قلقه بشـأن الحضارة بصفتهـا غطاء واهيا يوضع فـوق المشـاعر المحتدمة؛ هذا الذي قد يتصـدع في أي لحظة. وبهذه الطريقة المعقدة يكون تحليل «فرويد» للسـخط الأسـاسي قد شمل حضارته الأوروبية ومعها أي حضارة وسـخطها؛ وعليه فإن نظريته تضـم بالضرورة جزءا من أي تفسير مستقبلي للحضارة ومضمونها.

لقد أثر التحليل النفسي في إلياس بشدة حتى أنه وضعه في خدمة عمله باعتباره عالم اجتماع، وأخذ بعين الاعتبار تفسير فرويد للتطور البشري النفسي ليستخدمه نموذجا لكيفية تطور المجتمع نفسه، ويؤطر في الوقت ذاته الأفراد المشكلة له. ويعد قمع الغريزة أمرا محوريا بالنسبة إلى كلا التفسيرين. ولترميم افتقار فرويد إلى رؤية تاريخية، طبق إلياس مخططا على ما أسماه العملية التحضرية في أوروبا خلال القرنين الرابع عشر والخامس عشر. ولربط مجتمع البلاط (court society) - الأرستوقراطية - والنمو المبكر للدولة المطلقة سعى من خلال تفاصيل تجريبية، إلى عرض كيفية تطور مجتمع مهذب ومتخلق. وكانت نتيجة ذلك ظهور ما أسماه ميرابو ومن عاصره في القرن الثامن عشر بالحضارة. وما أضاف إلياس إلى مفهومهم هو تركيزه على أن الحضارة عملية متحركة عوض كونها حصيلة ثابتة، ومن ثم فهو يضعف إن لم نقل إنه يدمر الدعم الأيديولوجي للتفوق الأوروبي مرتكزا على الجنس أو على أي مفهوم ماهوي آخر.

وعموما يعد هؤلاء المفكرون الثلاثة (ميل وفرويد وإلياس) ممثلين لتحول في خطاب الحضارة داخل أوروبا ذاتها؛ ففي البداية، أي في عصرهم، كان صوتهم يمثل الأقلية. وكان ينظر إلى الحضارة، حتى بين المثقفين فضلا على «الجماهير»، على أن كلها خير لا يرقى إليه الشك، وإنجاز أوروبي. ولم تعل أصوات السخط إلا مع مرور الوقت، حيث قواها الشر المدوي للحرب العالمية الأولى الذي أفرز دليلا آخر عن إمكانات التراجع عن الحضارة المتأصلة في النسخة الأوروبية. ومع ذلك يجب ألا تحجب عنا هذه التحديات حقيقة أن الحضارة، في حد ذاتها وأشكالها المتنوعة، هي التي لاتزال تشكل ساحة المعركة حيث اصطدام الآراء المتباينة.

5

حضارات أخرى

«كان على مجتمعات غير غربية عديدة التعامل مع سؤال الحضارة سواء باعتباره تصورا جديدا عن ماضيهم، أو مطمحا إلى مستقبل ما»

المؤلف

1

إلى الآن ظل تركيزنا الأساسي منصبا على الحضارة الأوروبية؛ وكأن ذلك هو المنافس الأوحد للدولة المتحضرة. لكن ثمة مطالبين آخرين بالوعي بأن مجتمعهم كان مختلفا عن مجتمع الهمجيين في الخارج. وهذا ما أشرت إليه في بداية هذا الكتاب. ومن ثم، فالصينيون يرون أنفسهم شعبا يقطن «المملكة الوسطى» (Middle Kingdom). ويتحدث الرومان عن باكس رومانا (*) ويفكر العرب بقيادة ابن خلدون، انطلاقا من الفرق بين البدو وأهل المدينة. ومن وجهة نظرنا الراهنة، يمكن أن ندرك هذه الصيغ إلى حد ما باعتبارها مرادفات

(*) Pax Romana: عبارة لاتينية تعني السلام الروماني، وتستخدم للإشارة إلى فترة من السلام ومحدودية النشاط العسكري على طول البحر المتوسط في الإمبراطورية الرومانية، وكان ذلك منذ عهد الإمبراطور أغسطس، حتى عهد الإمبراطور ماركوس أوريليوس - [المحرر].

لمصطلح «حضارة». لكن لا ينبغي لهذا الإدراك أن يحجب الفرق الآتي: كون «الحضارة» باعتبارها مصطلحا مجسَّدا قد ظهر في القرن الثامن عشر في الغرب، ولم يتم تطبيقه بأثر رجعي على «حضارات» أخرى إلا لاحقا.

وثمة نقطتان مهمتان هنا، أما النقطة الأولى، فتتمثل في وجود حضارات كبيرة وصغيرة قبل الحضارة الأوروبية في القرن الثامن عشر. كانت هذه الحضارات - بدرجات متفاوتة - تعي منزلتها؛ بل تعي وعيا ذاتيا «تفوقها» على المجموعات الأخرى غير المتحضرة. أما النقطة الثانية، فتكمن في درجة الوعي بخاصة والسياق الذي تطورت فيه وأدى إلى تجسيد الحضارة بكل ما تدعيه من قبيل ما تعاملنا معه في الفصول السابقة ظهرت فقط منذ قرون قلائل على الطريقة الأوروبية. غير أن هذه الفكرة لا تنال من سمعة الحضارات الأخرى، وإنما تسعى ببساطة وضع مفهوم الحضارة في إطاره التاريخي، وتسمح بالنظر إليه على أساس شامل.

وكما أشرت إلى ذلك في الفصل الرابع، فإن ادعاء التفوق الواضح للحضارة الأوروبية شهد رجة داخلية كان وراءها مفكرون من أمثال ميل وفرويد وإلياس. (ويمكن الاستشهاد بأمثلة مختلفة، بل قبل هؤلاء، كانت هناك تحديات طرحها مونتين وروسو وآخرون أيام كانت أوروبا لاتزال في بداية صعودها إلى السلطة). كما شهدت فكرة التفوق الحضاري رجة خارجية تسببت فيها حروبها العالمية لأنها كانت مدنية بالأساس في طبيعتها (على الرغم من كونها غير متحضرة)، لكن عمليا - وإلى حدود نهاية الحرب العالمية الثانية - ساد مفهوم تفوق الحضارة الأوروبية بشكل واسع، بل ظل يمارس قوة مروعة مثل الشبح.

ولتعقب تقلبات مفهوم الحضارة لدى حضارات غير الحضارة الغربية، سأبحث في البداية فيما يعد، ربما، مثالا غير متوقع تماما - استعادة/ اكتشاف الحضارات القديمة، لاسيما الحضارة المصرية باعتبارها جزءا يشكل شعور الحضارة الأوروبية بذاتها. وبدأ هذا الأمر باعتباره تجربة مبكرة من تجارب القرن التاسع عشر. وبعد ذلك سأحاول توضيح كيف أن مفهوم الحضارة انبعث خارج أوروبا، وبدأ بشكل واضح بعد القرن التاسع عشر، وسأتخذ من اليابان مثالا أساسيا على ذلك، وأعقبه بلمحة سريعة على الصين وتايوان. ومرة أخرى أذكر أنني أتبنى منهجية مقارنة أسلط من خلالها الضوء على هذه الظاهرة انطلاقا من نقاط مختلفة.

2

في العـام 1798، وصل نابليون (Napoleon) إلى مـصر. فبينما كان للقبطان كوك علماء قليلون على متن سـفنه خلال استكشـافاته في بحار الجنوب قبل ربع قرن مضى، حملت السفن العامة الفرنسية حاشية تضم نحو 152 عالما ودارسا ومسؤولين لمساعدته على «استكشـاف» البلد. وعلى الرغم من أن غايته كانـت احتلال الأرض باعتبار ذلك جـزءا من معركة ضـد البريطانيين، فقد كانت لديه في المقابل نية الحصول على المعرفة العلمية. وكان هذا البحث ولا يزال - كما حاولت توضيح ذلك من قبل - مظهرا محددا للحضارة الأوروبية.

وفي الأخـير، لم يرغـب نابليـون في الإبقاء على مـصر. وعلى الرغم مـن ذلك، مع اكتشـاف حجر رشـيد (Rosetta Stone)(*) في العـام 1799 وترجمته في وقت لاحق، وجـد مفتاحا غير متوقع في عالم آخر تماما: عالم الحضارة المصرية القديمة. وهكذا جرى غـزو «أرض» قديمة و«حيـاة» أزمنة مضت، أصبحت جزءا مـن «ممتلكات» الحضارة الأوروبيـة المخزنة في المتاحف، وموثقة في الكتب؛ بـل الممنوحة تمثيلا مرئيا في باريس في شـكل نصب عمودي في مكان الكونكـورد (Place de la Concorde) أيضا. كانت استمرارية الاستخدام المادي، وعادات الحياة، والمواقف الدينية، والأساليب الفنية التي كانت تحدث في السـهول الفيضية للنيل وتمتد على مدى ما يقرب من 4000 عام، على ما يبدو هي التي تجيز الإشـارة إلى «ثقافة» أو «حضارة» باعتبارهما مفهومين استعملا في الغالب مترادفين.

وبعـد عقـود قليلة من اكتشـاف مـصر القديمة، حدثـت اكتشـافات مماثلة في أجـزاء أخـرى مما أصبح يدعى بالشرق الأوسـط. وقـد أصبحت بلاد ما بـين النهرين (Mesopotamia) (كما كانت تدعى من قبل اليونانيين، وإن كانت تدعى أيضا بشكل مختلف سومر وأكد، وبابل، وآشور، من قبل قاطنيها) هي الأخرى تدعي لنفسها السبق الحضـاري. وما بـين 1820 - 1821 بدأ الفحص العلمي لنينوى؛ وهي مدينة آشـورية كبـيرة. وفي العـام 1840 بدأ عالم الآثار البريطاني أوسـتين هينري لايـارد (Sir Austen Henry Layard) التنقيبات التي حركت ميدان علم الآثار إلى مستوى جديد تماما. وفي

(*) لـوح صخـري مصري قديـم يحـوي نصوصـا بلغـات مختلفـة، وقـد أدى تفسـيرها إلى فهم اللغة الهيروغليفية. [المحرر].

خضم ذلك، جرى ربط الشخصيات المنحوتة الرائعة لمصر القديمة بمنحوتات حائطية قوية للملكة الآشورية، وأصبحت كل من مصر وبلاد ما بين النهرين متنافسة على من يكون له السبق في امتلاك أبجدية وتجليات أخرى للحضارة.

ولا أريد الخوض في هذا النزال وما شابهه. فبينما كانت النظرة العامة هي أن ما أصبحنا ندعوه حضارة، نشأ في أول الأمر في مناطق تمثل الآن سورية والعراق ومصر، لكن هناك من يحلو له اعتبار الصين مسقط رأس الحضارة. وينبغي بالأحرى أن نضع نصب أعيننا هذه الأسئلة ذات الصلة بموضوعنا: هل نشأت الحضارات بطريقة عفوية ومستقلة، أم كان لها مصدر واحد انتشرت انطلاقا منه؟ ومهما كانت اختلافاتها مفصلة، فهل كانت لهذه المجتمعات القديمة جميعها سمات مشتركة؟ وأخيرا، هل كانت لها قضايا مشتركة؟

وعوض محاولة الإجابة عن هذه الأسئلة بتسلسل صارم أو بأي يقين كان، سأقدم بالأحرى بعض الافتراضات. فالشرط الأساسي لظهور «الحضارة» كان تغيير مناخ رئيسي منذ نحو 12 ألف سنة مضت، مما مكن من تحول عميق في حالة الأنواع البشرية، لينتقلوا تدريجيا من حالة مجتمع الصيد والجمع إلى حالة مجتمع مزارع. وعلى إثر هذه التحولات التي حصلت، برزت العديد من السمات التي نخالها تشكل حضارة ما تباعا: مستوطنات ثابتة سرعان ما أصبحت مدنا أحيطت بأسوار، إضافة إلى الفائض من الإنتاج الذي سمح بوجود طبقات اجتماعية مختلفة- محاربين وقساوسة وحرفيين وتجار وفلاحين - كما أنه كان هناك فائض في الإنتاج الزراعي سمح بظهور قوة مختلفة وكذا حرف وفنون معقدة. وتطورت «العلوم» القديمة مثل علم الفلك، وزاد عدد السكان وتطورت الجيوش الكبيرة إلى جانب الأسلحة الفعالة.

صارت خصوصيات تنقيباتنا الأركيولوجية تتحدى بشكل مطرد أفكارنا الواردة بشأن الفترة التي ظهر فيها شيء ما ومكان ظهوره وكيفية انتشاره، ليدفع عموما بكل شيء نحو الماضي. غير أنه ينبغي ألا ندع هذه الاكتشافات تصرف اهتمامنا عن مفهوم الحضارة. فهذه الحضارات القديمة نعرفها في حد ذاتها فقط بكونها نتيجة لأعمال الحضارة الأوروبية (التي هي نفسها نتيجة لتأثيرات وتبادلات لا حصر لها مع «حضارات» أخرى سابقة في الغالب كما نسميها حاليا). ولا تعد هذه الحضارات «مكانا أصليا» للشعوب التي تقطن الآن مناطق يجري فيها حفر الماضي على الرغم

من أن هذه الشعوب بدأت تستعيد ماضيها، وإنما تعد مفهوما يجري استحضاره من خلال دروس عصر ما قبل التاريخ ودروس تاريخية تشكل جزءا من مضمون حضارة الفترة الراهنة.

وانطلاقا من انعكاسية الذات (Self-Reflexivity) التي أنتجت ابتكار القرن الثامن عشر لمفهوم الحضارة، هيأت أوروبا الطريق لعلاقاتها بالحضارات الأخرى. ويمكن أن يجري ذلك مثلا في شكل تعايش، أو محاولة غزو، أو ببساطة بالعمل على تجنب الاتصال بها، أو مزيج من هذه العناصر الثلاثة. لكن ما تعذر تجنبه هو الاعتراف بهذه «الحضارات الأخرى». فقد جرى التنقيب عن الحضارات القديمة واستخراجها من حفريات الماضي لتمنح من ثم، حياة جديدة أخرى. وعبر هذا الشكل الذي جرى إحياؤه، استُوعبت في الحضارة الأوروبية نفسها وجرى تفكيكها إذا جاز هذا التعبير.

3

وعوض الاستمرار في هذا المساق عديم الفائدة، أريد التركيز على الحضارة المصرية باعتبارها نموذجيِ للحضارات القديمة. وكان متغيرها الخاص للقضية العامة المؤدية إلى الحضارة يكمن في وجود «مناخ جاف بشكل متزايد»، والذي «أصبح مفيدا للرجال أكثر بتخليهم عن الحياة البدوية ذات السهول المفتوحة واقتصار أنشطتهم على المنطقة المجاورة للنهر»[1]. وهنا في الأراضي الغنية التي تستفيد من فيضانات النيل المتكررة، عادت شعوب أوائل العصر الحجري الحديث إلى الزراعة، وتربية الحيوانات الأليفة، وبناء المنازل والمدن، واستخدام الأواني الفخارية لتخزين الطعام ونسج الملابس وتشكيل الأدوات، وباختصار معظم الأدوات التي نعرفها بالحضارة. وقد منح الري الاصطناعي والاستصلاح الزراعي فائضا كبيرا يفوق احتياجات العيش.

وبعد فترة من فترات ما قبل التاريخ التي يمكن الآن أن تعود إلى نحو 8 آلاف عام قبل الميلاد دخلت مصر التاريخ الصحيح منذ نحو 3200 قبل الميلاد: أي فيما يسمى بعصر الأسر المصرية المبكرة (Early Dynastic Period). واستمر تسجيل تاريخها من خلال عصور الأسر إلى غاية آخر أسرة أصلية، لتنتهي في 341 قبل الميلاد أو أفضل في 332 قبل الميلاد وغزو ألكسندر الأكبر البلاد. ومن ثم، فلنحو 3500 عام عبر عصور يسميها الدارسون

حاليا بالعصر القديم والعصر الوسيط وعصر الدولة الحديثة (New Kingdoms) إضافة إلى سلالات حاكمة داخل هذه العصور، ظهر شيء مميز يدعى الحضارة المصرية التي ازدهرت وتراجعت لكنها ظلت مستمرة[2]. وحسب أصدقائي المطلعين، فإن مصطلحات ***misr*** و***mesr*** و***masriyah*** مترادفات مصرية لكلمتنا «حضارة».

وباعتبار مصر مملكة، فقد تعاظم حضورها وخبا مع مر القرون والألفيات. وكان مركزها أحيانا مصر السفلى بالقرب من الدلتا، وأحيانا مصر العليا، أي جنوب الشلالات إلى النوبة (إن النظر إلى السفلى والعليا باعتبارهما منطقتين متساويتين مع الشمال والجنوب على مستوى خريطتنا سيحدث ارتباكا). وعندما تتوحد المنطقتان في مملكة واحدة، سيحدث توسع واندماج. وفي العديد من المرات كانت هناك مدن مختلفة تشكل محور القوة الرئيسي: مصر الجديدة وممفيس وهيراكونوبوليس وطيبة. وفي محطات مختلفة من التاريخ، قامت مصر باستكشافات في النوبة نحو الجنوب أو سورية، وأراض نحو الشمال. وكثير من الأحيان كانت تشترك في تجارة نشيطة مع جيرانها ومع مناطق بعيدة.

فماذا يميز هذه الحضارة الثابتة والمعترف بها على مر الأزمان، على الرغم من أنها تعرف أيضا تغييرات مطردة؟ سنعرف ذلك من خلال البقايا والأطلال. ولحسن الحظ أن ذلك متوافر بكثرة نظرا إلى أن مصر موهوبة بالحجر (مقارنة بجيرانها من بلاد ما بين النهرين)، الذي كان يستخدمه المصريون في نحت التماثيل الضخمة الموجودة إلى يومنا هذا. ووجدت على هذه التماثيل آثار هيروغليفية وأرقام. ومع اكتشاف حجر روزيتا أصبح التوصل إلى فهمها أمرا ممكنا.

لا أحد يجادل في أن الأشكال ذات الوجه والأقدام المسطحة الموجودة على الحجر الهيروغليفي أو الهيروغليفية نفسها ما هي إلا بقايا من الحضارة المصرية. وهذا أسلوب وشكل من أشكال التمثيل الذي يميزها بشكل أبدي. و«أبدي» (Eternity) كلمة رئيسة هنا. ويتضح أن المصريين القدامى كانوا مهتمين أكثر بالموت والحياة. وفي الواقع يبدو أن هناك استمرارية غير منقطعة. وكان كل ملك- أو ملكة- عندما يعتلي العرش عادة ما كان يبني قبرا فخما على شكل هرم بالنسبة إليه وإلى أفراد عائلته، وكان مملوءا ببضائع من هذا العالم لتحافظ على بقائه في العالم الآخر. وعلى جدران قبره توجد صور لأولئك الذين يرغبون في الاستمرار في خدمته بالعالم السفلي،

مثـل تقديم الطعام أوالملابـس له، كما تقدم الأطعمة الحقيقيـة إلى جانب الأواني التي غالبا ما توضع على الطاولة. ويوضع إلى جانبه صولجان المكتب والأسلحة وكل التجهيزات الأخرى المرتبطة بحكمه الفعلي.

ولم يكن الشخص الملكي وحده هو الذي يبني حياته الأزلية على هذا النحو، بل هناك أيضا الخدم والمسـؤولون الذين كانوا يخدمونه في عالم الحياة، كل بقبره وتجهيزاته. بل كان للناس الأكثر تواضعا أنفسـهم زادهم بالنسبة إلى الآخرة. وعلى كل الناس مواجهة الوعـي بالموت. كانت الطريقة المصرية المتبعـة هي إدماج مقيد ومنتشر في كل مكان لهـذا الوضـع الآخر في الوضع الحالي مـن الحياة. وكانت النتيجة غـير المتوقعة أنه في الأهرام والقبور وفي المومياوات ومؤنها وفي المسـلات وكل المنشـآت الأخرى انتعشـت الحضارة المصرية في وقتنا الراهن، على الأقل منذ نهاية القرن الثامن عشر.

وعمومـا، فقد وصلتنا مجزأة، ومع ذلك كما كان كوفييه (Cuvier) مطلع القرن التاسـع عشر يشـكل الأنواع المتطورة من أجزاء وقطع، استطاع علماء الآثار الأوائل ومن خلفهم إعادة تشـكيل الحضارة برمتها بتفصيل رائع. ويكشف جمع التفاصيل كلا حضاريا، بل أصبحنا نعرف مثلا الملوك الذين نهبوا قبور سابقيهم لبناء أجزاء من قبورهم ونعرف أسماء فتيات حريم الملوك. وأهم من هذا كله أصبحنا نعرف أسماء الآلهـة من قبيل حورس (Horus) وإيزيـس (Isis)، ووظائفها في تثبيت حكم الملك في هـذه الحياة، وحمايته في الدار الآخـرة أو الحياة الأزلية كما يعبر عنها المصريون، وهكذا دواليك.

وإذا ما ابتعدنا عن الشـظايا، فإن ما سـنراه سـيمكننا من استكشـاف الشخصية الكاملة للحضارة المصرية. وفي جوهرها - وهي تعمر لقرون عديدة - يعد الشيء الأول الـذي ينبغي إدراكه فيها هـو ثروتها الضخمة. فأي حضارة أخـرى أفرغت من مادتها وطاقتهـا البشرية ووقتها - الذي يعد رأسـمالها - في بناء الهيـاكل التي لا وظيفة لها سوى تكريس الموت؟ ومع ذلك، بقي رأس مال كاف لتمويل حياة رغيدة للغني وضمان حياة آمنة نسبيا للفقير، بل لتنظيم مزيد من البعثات لغزو شعوب وأراض أخرى أيضا.

ومـا دور الديـن؟ كان المصريون القدامى يملكون عددا وافـرا من الآلهة، إذ تفيد إشارات بأن العديد من الآلهة الموجودة قبل عصور ما قبل التاريخ كانت «شريرة وتمثل كائنات غير متحضرة جرى التخفيف من حدة وحشيتها عبر التضحية البشرية وطقوس

دمويـة أخرى»[3]. وما نراه يبدو عملية «تحضّر» فيها الدين ذاته، في الوقت الذي كان يمارس تأثيرا حضاريا، وتصبح الآلهة نفسها وصية على النظام القانوني والأخلاقي. كانت النسـاء وخدم شيوخ القبائل يذبحون في يوم من الأيام ويدفنون معهم، ثم توضع بعد ذلـك التماثيل التي تمثلهم في القبر بعد ذلك. ولم تبلغ الحضارة المصرية ديانة قومية أو ديانة توحيدية (باسـتثناء أخناتون إلى حد ما) يمكن اعتبارها ديانة عظيمة. ومع ذلك فهي تعمل لتوفير الأوصياء الذين يرافقون المرء في الحياة بعد الموت التي تميز بشـكل كبير حياة هذه الحضارة.

وثمة سمات أخرى تتمثل في تطور الكتابة والأبجدية التي يبدو أن تاريخها يعود إلى فترة تمتد من 1900 إلى 1800 قبل الميلاد. كما يدور جدال كبير حول ما مصدر ابتكارها في أول الأمر، هل في مصر أو في بلاد ما بين النهرين. وباستعمال المصريين القدامى ورق الـبردي أو الكتابـة على الحجر، اسـتطاعوا بلوغ الحياة السرمدية في هذا الشـكل غير المتوقع. والمعروف أن السـمة المحددة للحضارة مقابل الهمجية كما أشرنا إلى ذلك منذ البداية هي اللغة. وتعد الكتابة مميزا أساسـيا بشكل أكبر من غمغمة كلمات من قبل الإنسان غير المتحضر.

ولتجنب إفراد فقرة لكل سـمة، سـأحاول قـدر الإمكان تعـداد الخصائص المحددة للحضارة كما وجدت بين المصريين. وسبق لي التطرق إلى القبور والأهرام التـي تعد بنايات أثرية خارقة، وفي بعـض الأحيان لا تضاهى منذ ذلك الحين، إذ مايزال الهرم الأكبر يشـكل البناء الأضخم الذي تم بناؤه حتى يومنا هذا. ويُضاف إلى هذا المسـلات والمعابـد، والروزنامات (Calendars) واسـتخدام علم الفلك. وإجمالا، ثمة حكومة ووكالاتها المختلفة تراقب الاستصلاح الزراعي وتوفير الطعام وشـحنات الحبوب والتجارة بصفـة عامة. أما القتال والحـروب، فكانت عناصر محورية أسـهمت في إنشـاء الحصون وتطوير السلاح. وعلى مستوى أكثر ابتذالا، نجد ثيابا على اختلاف أنواعها، ومعظمها كتان، وغسـل الملابس ومن يلبسها على حد سواء. وعلى مسـتوى مماثل أكثر لمعانا، نجد مجوهرات رائعة إلى جانب كل أنواع الزينة الأخرى لكلا الجنسين.

وأخيرا، لا بد من دراسة مجال الفن؛ فمستواه الأسلوبي تباين مع مرور الوقت. وهو بطبيعة الحال شيء متعلق بإصدار حكم قيمي. ومع ذلك يبدو واضحا أن هناك قمما،

ووديانا ووجود حرفيين مدربين تدريبا أفضل وأكثر موهبة من الآخرين. ولكن منتجاتهم لم تبتكـــر لتكون قطعا فنية. فوظيفة النحت على الحجر هي أن تكون تمثيلات للميت، أو صورة طبق الأصل لما سيرافقهم في عالم الحياة بعد الموت وإن هذه الأعمال من الفن جميلة بالنسبة إلينا. ومن الصعوبة أو من غير الممكن معرفة مقدار الاستجابة الجمالية التـــي تثيرها في نفوس المشـــاهدين القدامى. مع ذلك، فإنـــه على الرغم من إدراك هذا الفن فهو يبدو جزءا متأصلا في الحضارة التي كانت يوما ما حضارة مصر.

ومـــن دون ذكر مزيـــد عن الحضارة في حـــد ذاتها، أود تكرار القول بشـــأن كيفية اكتشافها وغزوها من قبل الحضارة الأوروبية في العصور الحديثة، إنها حضارة «أخرى»، حضـــارة مضت وبعثت بواســـطة تنقيبات حديثة وإعادة بناء ســـاعد في تحديد معنى الحضارة. وسماتها - وإن كانت خاصة في طبيعتها - لا تعدو أن تكون سمات نصادفها في أي حضـــارة. ومع ذلـــك، لا نقر بكونها «حضارة» إلا في وقت لاحق. وبمجرد الاعتراف بها تصبح جزءا من الحضارة الأوروبية نفسها، وموتها يصبح جزءا من حياتنا.

4

لا يمكـــن فقـــط اعتبار الماضي هو الـــذي كان وراء إنتاج الحضارة بشـــكل مفاجئ؛ ففي الجزء الأخير من القرن التاســـع عشر، انتشر المفهوم الأوروبي خارجيا باســـتحضار «حضـــارات» أخرى عبر المثاقفـــة (acculturation). وفجأة كان عـــلى مجتمعات غير غربية عديدة التعامل مع ســـؤال الحضارة ســـواء باعتباره تصـــورا جديدا عن ماضيهم، أو باعتباره مطمحا إلى مســـتقبل ما. ويأتي المجتمع الياباني - الحالة النموذجية في هذا الســـياق - في مقدمة المجتمعات المعنية. وأود أن أتطـــرق إليه بمزيد من التفصيل مع الإشارة إلى حالات أخرى من قبيل الصين وتايلاند.

ولم يمض على انفتاح اليابان على التجارة الغربية وأفكارها بفضل سفن بيري (Perry's Ships) إلا قليـــلا حتى ظهرت كلمة يابانية تشـــير إلى حضارة اســـمها «بونمي - كايكا» (bunmei-kaika). واســـتمرت في مجال «هيكاكو بونميرون» (hikaku bunmeiron) (أي النظرية المقارنة للحضارة)، وظلت تشغل الدارسين اليابانيين إلى حد الساعة. ومما ميز إحدى الجلســـات الرئيسية في ندوة العام 1991 في اليابان حول التاريخ الاجتماعي والاقتصادي للمجتمع في مجملها، التركيز على محاولة تعريف اليابان باعتبارها حضارة.

كما يخبرنا أحد علماء الأعراق البشرية أن النقاش الذي كان يسيطر على أذهان الناس ولا يفارقهم، هو «الرغبة في الهروب من نظرة المركزية الأوروبية للعام التي هيمنت على دراسة التاريخ منذ القرن الثامن عشر». ويكمن السبب وراء الأهمية القصوى لهذا المجهود - كما أخبرنا عالمنا الخبير بالأعراق البشرية - هو أنه «إذا وجد مفهوم ذو مكان متميز في صور المركزية العرقية التي ترى الشعوب الغربية نفسها من خلالها في علاقتها مع الآخرين، فسيكون مفهوم الحضارة»[4]. والحضارة باختصار كما سبق أن تعرفنا إليها عبر الحدس هو مصطلح غير محايد، ولكنه يحمل معاني قيمية.

وهو أيضا يطرح تحديا من التحديات، إذ كيف يكون رد الثقافات والمجتمعات الأخرى وهي تدعي لنفسها «التحضر»؟ وكيف يمكنها التأقلم معه أو تبنيه أو رفضه؟ ويعد مثال اليابان مضيئا بشكل خاص. وبطبيعة الحال ردت عناصر مختلفة في المجتمع الياباني على سفن بيري في العام 1853، إذ أراد بعضهم إغلاق الأبواب ماديا وروحيا على حد سواء. في حين أقر الآخرون باستحالة الرفض المادي إذا كانت اليابان ترغب في البقاء كأمة مستقلة. ونتيجة لذلك، كما عبر عن ذلك محافظ ياباني، على اليابان أن تزاوج بين «الفضيلة الشرقية والتكنولوجيا الغربية»، مشددا على أن الغرب قد يكون متفوقا في العلوم والتكنولوجيا، لكن الشرق يتفوق عليه في تعاليمه الخلقية[5]. ومع ذلك، كان بعضهم يرى أن قيام ثورة روحية أو ثقافية ضرورية ضرورة قيام ثورة علمية. وهكذا في فترة ميجي (Meiji) ، ذهبت بعض الشخصيات الرئيسة في الحكومة إلى أوروبا من أجل التعلم لتعود إلى بلدها مؤمنة بأن الطريق الوحيد الذي قد يمكن اليابان من الاستقلال وأخذ مكانها العادل في التاريخ هو تبني الحضارة الغربية بشكل كامل. لقد كانت حضارتهم تدعو إلى حملة «تبشيرية» معاكسة.

لقد تعهد هؤلاء بالقيام بهذه المهمة باسم **كيمو** (***Keimo***) أو باسم التنوير. وبعباراتهم أقول إنهم كانوا يسعون إلى تكرار التجربة القديمة للحداثة الأوروبية معلنين الحرب نفسها برفض سلطة التقاليد المكبلة، ومتخذين تعريف الحضارة عن المفهوم الكانطي النقدي: ويعرف أحد الدارسين فوكوزاوا يوكيشي (Fukuzawa Yukichi) هذا المفهوم «بشكوك تولدت من داخل النفس البشرية». وبعبارات أكثر إيجابية، يظنون أنهم يستطيعون تغيير بنية المجتمع ذاته انطلاقا من العقل[6]. وبذلك رفضوا ماضيهم «الهمجي» سعيا منهم أيضا إلى البحث عن تحديد مكان لهم ضمن نموذج أوسع من

التاريـخ: تاريخ الحضارة. وبقيامهم بذلك، فقد ركزوا على الإصلاحات التعليمية وإلغاء المجتمـع الإقطاعـي وطبقاته التـي لا تعد ولا تحصى والحاجـة إلى إشراك كل طبقات المجتمـع في الانتقـال المفاجئ إلى «الحضـارة». وكانت نتيجة جهودهـم، أن انطلقت جزيرة صغيرة ذات سـاكنة محدودة في اتجاه جلب لها في القرن العشرين مركزا، مكنها من أن تصبح الكيان الثاني أو الثالث الأقوى في العالم اقتصاديا.

في الواقـع، لم ينجـح الإصلاحيون التنويريـون اليابانيون في تقويـض التقاليد؛ فإلى جانـب قراءة الإصلاحيين لأعمال غيـزو وأعمال المؤرخ الإنجليزي هـنري توماس باكل (Henry Thomas Buckle) التـي ترجمت على جناح السرعة، فما يزالون متمسـكين بتعاليم الحكماء محاولين التوفيق بين النصوص الأجنبية والنصوص الأصلية. علاوة على ذلك، عليهم محاربة خطر الإحسـاس بالدونية (تماما كما فعل المستعمرون الأمريكيون عندما جوبهوا بالحضارة البريطانية منذ قرن مضى) والافتخار بأعمالهم وثقافتهم.

الجديـر بالذكـر أن أحد الدارسـين اليابانيين قـال عن غيزو: «مـا يدعوه بالمعنى الطبيعي لحضارة العالم هو ليس طبيعيا وإنما مشكلا في تصرفه الاستنتاجي الذي يقصي آسـيا من خانة الحضارة»[7]. وفي الأخير، يبدو أن الطريق المحدد الذي من خلاله يبلغ اليابانيون ما أود أن أدعوه «تحاضرهم» (their accivilization)، فريد من نوعه، على الرغم من أنه يتميز بسـماته الموجودة في كل مكان (ودعنا نشـير إلى خضوع الثقافات إلى المثاقفة، ولنتسـاءل: هل من ميزة تفكيرنا في الحضـارات، عدم وجود كلمة مماثلة لهـا - كـ «التحاضر»، وهي الكلمة التي حاولت نحتها - للتعبير في الواقع عن طبيعتها غير القابل للنافذية تاريخيا؟). ولا يمكننا مع ذلك الكشف بدقة عن الكيفية التي كانت عليها عملية التحاضر إلا في ضوء «نظرية مقارنة للحضارة».

5

وأريـد أن أضيف فقط، إلى هذه الملاحظات حول مفهوم الحضارة وكيف انتقل إلى اليابان، وكيف تم اسـتقباله وكيف تتطور، ملاحظـات عامة قليلة. أما الملاحظة الأولى، فتركز على كيفية ارتباط موضوع الحضارة بشدة بموضوع الحداثة. ففي بعض الأحيان، يتـم التعامل مع الموضوعين معا باعتبارهما مترادفين. ربما يكمن الفرق الدقيق في كون الحضارة حالة يتم بلوغها، والحداثة عملية نتمكن عبرها من بلوغ الحضارة.

والمعـــروف أن جزءا من الحداثة ينظر إليه باعتباره بناء أمة، واســتبقاء لاســتقلال اليابــان. ولهذا، أعلن فوكوزاوا يوكيشي (Fukuzawa Yukichi) خلال النقاشــات التي دارت حول التعلم الجديد قائــلا: «تكمن مهمتنا الآن في تعزيز الحضارة بهدف محدد الرؤية – وذلك بالتمييز بوضوح بين بلدنا وبلدان الآخرين متوسلين بطريقة تمكننا من الحفاظ على استقلال بلدنا». والوســيلة الوحيدة التي تحافظ إذن على استقلالنا تبني الحضــارة الغربية. ولم يكن فوكوزاوا وطنيا ضيق الأفق، بل كان يدرك أن مهمة اليابان، مثلها كمثل الأمم الأخرى، كانت أيضا هي المساهمة في الحضارة بشكل عام. ومع ذلك استرســل بامتعاض قائلا إن «قيود العلاقات الدولية تمنعنا في وضعية العالم الحالية من الأخذ بعين الاعتبار هذه الغايات النبيلة»[8].

وإن الطريــق الوحيد الذي يمكن اليابان من أخذ المــكان العادل في النظام الدولي ضروري كي تصبح «متحضرة». وهذا بدوره كان يعني تبني معايير الحضارة التي حددت تعريفا للنظــام الدولي. وبطبيعة الحال كانت هذه المعايــير توافق التعريف الأوروبي. وإذا كانــت اليابان مثلا تريــد أن يكون لديها حرية وضع تســعيرات خاصة بها كجزء مــن جهودها المجددة، عليها الانضــمام إلى النظام العالمي الســائد[9]. ثم إن معارضة المعاهــدات غير المتكافئــة التي تم تنفيذها على الرغم من التفوق العســكري الغربي، كانــت يعني بلوغ المســاواة باعتبارها «حالة متحضرة» في مــا يتعلق بالقانون الدولي، وتبني مفاهيم من قبيل حصانة السيادة.

وكانــت الحضارة تعني التغييرات في المؤسســات مثل نظام العقوبات وســجنائه. وهكذا، بعث زعماء ميجي الأوائل بثلاثة مســؤولين عن السجن لزيارة النظم الجنائية البريطانية في الهند وهونغ كونغ وسنغافورة. وكان يعني ذلك إنشاء هيئات ديبلوماسية والتعلــم بسرعة فائقة أن التقليد الغربي كان يملي النمط الغربي في اللباس عوض الثوب الفضفــاض القليــدي (كيمونو) اليابــاني، وكان يعني أيضا تبني مجموعة واســعة من المبادرات العســكرية والاقتراض من الغرب، ما يؤكد الانفتاح على الفكر الغربي وثقافته ذات طبيعة غير مسبوقة تقريبا.

وكان لدى اليابانيين حساسية من أيديولوجية العنصرية التي كانت ترافق الحضارة الأوروبية، إذ بذلوا جهودا جبارة في مواجهة مفهوم الدونية العنصرية. وسأستقي مثلا عاديا يبين هذا المسعى؛ فلقد استوردوا مدربين في الرقص ليعلموا السيدات اليابانيات

كيف يتمايلون مع موسيقى الرقص الغربية. وأصبح اليابانيون بدورهم يترفعون إلى «الأجناس» الأخرى داخل بلدهم وخارجها باعتبارهم أجناسا منحطين. وقد نتحدث هنا بسهولة عن التماهي مع المعتدي من أجل أن يصير المرء متحضرا. وهكذا، لما رأى الآن اليابانيون أنفسهم متحضرين صاروا يهزأون من الصينيين «الهمجيين» خلال الحرب الصينية - اليابانية، ووصفوا روسيا بكونها «بلدا غير متحضر، غارقا في الهمجية» قبيل الحرب الروسية -اليابانية[10]. وانضمت اليابان إلى مجتمع الحضارة - على ما يبدو - بحس انتقامي.

ولكن إذا نظرنا إلى الأشياء على نحو أكثر استبشارا، سنستخدم أحد المصطلحين اللذين تمت الإشارة إليهما سابقا: «التثاقف» أو «التحاضر» لوصف لقاء اليابان بالحضارة ومضامينها. وفي الواقع يعد هذا مثالا رائعا على مَسامّية الحضارة والانفتاح المثير لليابان على ما كانت خارجه بالمرة. وبطبيعة الحال، علينا ألا نبتهج كثيرا، إذ إن يابان ما بعد ميجي كانت انتقائية فيما يجب أن يؤخذ، وكانت في النقاشات التي تدور حول الحضارة، حذرة عند محاولتها المحافظة على الأشياء التي «تميز» اليابانيين. وعلى الرغم من قدرة اليابانيين على امتصاص قدر كبير من ثقافة الخارج، فقد كانوا معادين لفكرة المهاجرين، إذ كان لا بد من الحفاظ على الصفاء العنصري عندهم. وعليهم - كما قال كاواكاتسو (Kawakatsu Heita) أحد المفكرين، أو كما قيل لنا - «أن تحد من دخول العمال الأجانب وفي المقابل تعزيز الاستثمار الخارجي»، وبالتالي مساعدة شعوب أخرى للعيش في موطنها الأصلي[11]. ولم يكن في إمكان أي متحدث باسم الحضارة الأوروبية أن يقيم هذا النموذج النفعي بشكل جيد ومتزن.

وإجمالا، قيل إن اليابان قد أخضعت حضارتها الخاصة بها، إذ يمكن استخدام هذا المصطلح لوصف مجتمعها ما قبل بيري (per-Perry)، كي تصبح جزءا من الحضارة الأوروبية، وتصبح من ثم عالمية وكونية. ولكن كما رأينا، فحقيقة هذه الأخيرة غالبا ما كانت بعيدة كل البعد عن هذا المثل الأسمى. ومثل الحضارة المصرية والحضارات القديمة الأخرى التي بَثَّ الأوروبيون فيها حياةً جديدةً، يبدو أن اليابان دُمجت في الحضارة الأوروبية بدل العمل لتغييرها بشكل ملحوظ أو النظر إليها باعتبارها شكلا مستقلا أو مساويا للعملية التحضرية.

6

وقد حصلت تغييرات في البحث الياباني على مستوى النظام، لأنه، كما تمت الإشارة إلى ذلك سابقا، نموذج لتجارب عديدة في نهاية القرن التاسع عشر والقرن العشرين عندما التقت أوروبا بحضارات أخرى والتقت هذه الحضارات بالنموذج الأوروبي. وفي حالة الصين، فقد سبق لنا أن أشرنا إلى أنه في عهد سفارة ماكارتني في نهاية القرن الثامن عشر، كانت «حضارتها» ماتزال في موقع التفوق على الحضارة الأوروبية؛ أو على الأقل كان الصينيون يرون هذا الشعور بالتفوق على هذه الشاكلة. فالحضارة الصينية في نظرهم كانت قائمة منذ آلاف السنين إذ كانت تقوم على هيمنة قبائل هان (Han) في أراض ثابتة بشكل أساسي. ومع ذلك - وكما عبر عن ذلك أحد الدارسين - فعلى الرغم من «أنها كانت تتعرض مرارا وتكرارا لغزو الرحل من الشعوب، لم يسبق لها أبدا مع ذلك أن دخلت في مواجهة مع شعب آخر مثل تهديدا حقيقيا لحضارتها»[12].

وفي أعين الصينيين، تعد الصين الحضارة الوحيدة تحت السماء، وهم يعتبرون إمبراطوريتها المملكة الوسطى (zhongguo). وكانت التعاليم الكونفوشيوسية تمثل تفوقها الأخلاقي التي يمكن أن يدرسها الآخرون ويتعلمونها. يقول أحد الدارسين «إن هذا الوعي الصيني الكونفوشيوسي بالتفوق لم يكن تعصبا عرقيا ثقافيا، ما يعني افتراض قبول الأجانب طرق إمكانية بلوغ الكمال البشري والمجتمعي الذي تم توارثه داخل مدرسة رجال الأدب»[13] (School of Literati). وهذا باختصار يعكس جزءا من النسخة الأوروبية للحضارة وإمكاناتها بالنسبة إلى الآخرين التي هي في الأصل النسخة الصينية للتحاضر: يمكن أن تصير مثلنا[14].

وأمام الحضارة الأوروبية التي كانت في القرن التاسع عشر ونسخها من قبل اليابانيين، «سقطت» حضارة الصين أو بالأحرى تفتت كليا، وسقط ادعاؤها بأحقيتها في التفوق، وأهين الصينيون وبدأوا يقرون دونيتهم؛ فكانت ضرورة التكيف والتقليد واضحة للعيان، إذ كان ذلك التكيف أطول وأكثر تأخرا من تكيف اليابانيين الذين كانوا الوسطاء الرئيسيين. لقد كانت الصين لقرون متفوقة على اليابان ومعلمها الخاص في الثقافة. أما الآن، فإن الصين هي التي صارت تلميذا. فالصينيون اكتسبوا كلمات دالة على «الحضارة» بعد اليابانيين بنصف قرن من الزمن، وبدأوا بالتكييف البطيء لمؤسسات الصين وأفكارها مع التحدي الغربي. أما النقطة المهينة التي يمكن ذكرها في

هذا السياق، فكانت هي الهزيمة في الحرب الصينية- اليابانية. ولأن اليابان قوة متحضرة حديثا وإمبريالية تسير على النهج الغربي، فهي تأخذ الآن دور أستاذ الحضارة.

كانت النقاشـات الصينية مماثلة لتلك النقاشـات اليابانية التي سبقت. فهل يمكن للمـرء أن يأخذ الجوانـب المادية للحضارة الأوروبية بعين الاعتبـار من دون الجوانب الثقافيـة؟ وهل يمكن نبذ ماضي المرء باعتباره ماضيـا همجيا، مثلا رمي عرض الحائط بالكونفوشيوسـية؟ ومـاذا بقي إذن مما يمكـن اعتباره صينيا؟ ومـن دون الخوض في التفاصيل، يمكن الإشارة إلى أن الصين حاولت في البداية التكيف مع الحضارة الأوروبية عبر نسـخ قوميتها - يمكن التفكير في هذا المجال في صن يات سين (Sun Yat- Sen) - وميلها إلى بعض أشـكال الحكم الجمهوري وتبنيها الماركسية في شكلها الماويّ، وسعيها إلى بلوغ الحداثة في ظل الاشتراكية/الشيوعية. وأخيرا، واصلت الصين في ظل قيادة دينغ شـياو بينغ (Deng Xiaoping) نهجها الخاص في دمج الاشـتراكية والكونفوشيوسـية والرأسمالية في مزيج فريد من نوعه، من دون التخلي عن زخارفها الشيوعية.

فقـد حاولت اليابان تبني الحضارة الأوروبية لما كانت هذه الأخيرة في ذروة قوتها. وعندما أقبل الصينيون على المحاولة نفسـها، كانت هذه الحضارة تعرض وجودهـا للخطـر في الحرب العالميـة الأولى، وأفقدتها كثيرا من ثقتها بنفسـها. وكانت الماركسـية بطبيعـة الحال جزءا من الحضـارة الأوروبية في مطلع القرن العشريـن. وبذلك كانت لعملية التحاضر الصينية سـمات عديدة مشـتركة مع اليابانيـين وحدثـت لاحقا لتواجه نموذجـا غربيا متغيرا وتمثـل اختلافا ملحوظا بالنسبة إلى المواضيع التي بدأت بوصفها.

7

وتمثل تايلاند اختلافا آخـر، إذ إنها لما واجهت الحضارة الأوروبية في منتصف القرن التاسـع عشر ردت بسـعيها إلى الحصول على استقلالها من خلال منحها الحد الأدنى من التنازلات للمستعمر لإرضاء الأوروبيين. ولتجنب وصمة عار النقص، انصرف التايلانديون بحثـا عن الـ**سي ولاي** (siwilai). وهو مصطلـح مترجم حرفيا عن الكلمـة الإنجليزية «متحضر» (civilized) وبثوا فيه من قيمهم الخاصة بهم. ولما تمسكوا بإيمانهم بالبوذية ورفضهم تعريف الحضارة بالمسـيحية، أقر التايلانديون ابتداء أنهم - كما عبر عن ذلك

الملـك مونغكـوت (Mongkut) (1851-1868) – نصـف متحضرين ونصف همجيين. وكانت المهمة إذن تبني «السي ولاي» في شكل آداب وتصرفات لبقة، كما كان يعني ذلك تحقيق «تشاروين» (charoen)، الذي يعني تحقيق التقدم المادي والتكنولوجي[15].

وخـلال ذلك، خـاض التايلانديون التجربة نفسـها التي خاضهـا الأوروبيون قبل بلوغهـم الحداثـة (انظر معركـة القدامى والحداثيـين في نهاية القرن السـابع عشر) والتجربة نفسـها التي خاضها نظراؤهم من اليابانيين والصينيين في نهاية القرن التاسـع عـشر في الوصـول إلى التقدم الذي أنجز في مفهوم الحضارة. وفي قرون سـابقة، اعترف التايلانديـون بأن الهند والصين هما مركزا العالم، وأقروا وضعهم الخنوع في هذا الكون. ولكن لما انهزمت الهند والصين أمام الأوروبيين في منتصف القرن التاسـع عشر، أعادت تايلانـد تشـيكل تصورها عن العالم مكانيـا وأيديولوجيا على حد سـواء. ويرى «تونغ تشاي وينيتشـاكول» (Thongchai Winichakul) أن التايلانديين أصبحوا يرون الآن الحضارة في مكان من الكون.

لقد كانت المهمة إذن هي مواكبة العالم، وإيجاد مكانه في بانوراما الحضارة. ويرمز إلى هذه المحاولة بالنسـبة إلى الغربيين بالمسرحية والفيلم الموسـيقي **أنا والملك** (The King and I). وباعتبـار هـذا العمل مسرحية، فهو يؤكد عن وعـي أو عن غير وعي الشـعور الغربي بالتفوق[16]. ومن المرجح أن يفكـر التايلانديون في المتاحف والمعارض أكثر مما يفكرون في المسرح، باعتبارها تؤكد منزلتهم بين حضارات العالم. وسـواء وافق العـالم أم لم يوافـق، تلكم هي صورة الذات التايلاندية التـي ضمنها لهم مفهوم **السي ولاي**. وفي ترجمتهم لمصطلح «الحضارة»، لم يبد أن الأوروبيين هم من دمج التايلانديين، بـل إن التايلانديـين هم من دمـج الأوروبيين، وأصبحوا من ثم قرناءهـم؛ ولربما كانوا متفوقين عليهم في أذهانهم.

8

ومـا إن ظهر مفهـوم الحضارة كما رأينا، ظهرت معه أيضـا «حضارات ضائعة». وصـارت القائمة في نهاية المطاف طويلة جدا: الحضارة المصرية، وحضارة بلاد ما بين النهرين، وحضارة الآزديك، وحضارات أخرى عديدة يعود تاريخها إلى أزمان مختلفة تم تعرفها وإعادة تشـكيلها. وفي منحى آخر، تم اسـتحضار الحضارات الأسطورية –

مثلاً حضارة أتلانتيس (Atlantis)(*) الضائعة - وحضارات أخرى جديدة تم تصورها في نوع من أنواع الخيال العلمي. وكل هذه الحضارات كانت تحمل رسالة الانحطاط والسقوط: أي أن الحضارات الفخورة بنفسها يوما ما، أصبحت الآن هشيما تذروه الرياح. وكان استشراف «مستقبلك» تحذيرا مبطنا أتوا به إلى الحضارة الحديثة التي نبشت فيها أو تخيلتها.

ثم إن سقوط هذه الحضارات ألقى الضوء على طبيعة الحضارة نفسها، ومثلت مراحل في التحول من مجتمعات الرحل والهمجيين إلى مجتمعات مستقرة وزراعية. وفي ضوء هذا، حاولوا تأكيد تفوق الحضارة الأوروبية الحديثة. ومع ذلك، كان الشعور بالقدر المحتوم يتعقب خلسة فكرة التقدم كما أشرت إلى ذلك آنفا. ولم يكن البورجوازيون الأوروبيون في القرن التاسع عشر يحفرون قبر مجتمعهم في شكل الشيوعية فقط بل أيضا في شكل الحضارة ليؤكدوا نهايتها. وبذلك حدد تناقض الوعي واللاوعي، المواجهة الأوروبية مع الحضارات السابقة.

والمثال الذي اخترته يتمثل في مصر القديمة، حيث ازدهار الحضارة لمدة تزيد على ثلاثة آلاف سنة «بنظرة» متميزة تقوم على الأشياء المادية المنقب عنها في مواقع من الموت - القبور - عوض بقايا الحياة مثل الأسواق. ولا بد هنا من إضافة أن الحجر والمرمر ومواد أخرى التي استخدمت، كانت مرتبطة بالبنية الجغرافية للبلاد - أي موارده - أو تم الحصول عليها من التجارة، وهذه مواضيع لم أتطرق إليها في حقيقة الأمر. «فالروح» المصرية القديمة - التي كانت تنسجم بدقة مع الموت والحياة بعد الموت - هي التي ظهرت في الأغلب في تفسيري.

وبينما كانت تجليات تلك الروح تتغير عبر الزمن ويتم حفظها لنا في الغالب في بقايا مضللة - كما حدث مع اليونان، نرى أيضا المصريين في تماثيلهم مثل أناس ذوي لون أبيض. فعلى الرغم من أن التماثيل في الأصل غالبا ما كانت مثلا، زرقاء مبهرجة وخضراء وأرجوانية - فإننا نطلع من خلال الهيروغليفية على هيئات ذات وجه مسطح ورؤوس ملوك ذوي نمط، واحد والكائنات التي تشبه أبو الهول في الرمال، والمعابد الضخمة وأعمدتها زيادة على القبور والمومياوات التي تعد علامات لحضارة متميزة ومتماسكة.

(*) جزيرة مُتخيلة كان أول من ذكرها الفيلسوف اليوناني القديم أفلاطون في محاورته طيماوس.[المحرر].

ومثـــل رثـــاء شـــيلي (Shelly's Lament) الـــذي أثاره دمـــار تمثـــال أوزيماندياس (Ozymandias)، نـــدرك إشـــارات لادعاء باطل لكل حكم أو هيمنـــة أبدية. فلم يعد لتلك الحضارة الكبيرة وجود، بل أضحينا نعرفها فقط من خلال الأشياء التي تم التنقيب عنها بواســـطة مجرفة إمبريالية عمل لإحيائهـــا كلا من علماء الآثار وعلماء اللغة الذين بـــدأوا عملهم انطلاقا من نهايـــة القرن الثامن عشر إلى حد الســـاعة. وبالتأكيد لم يعد لتلك الحضارة في حد ذاتها أي وجود في مصر القرن الواحد والعشرين. وإذا كانت مصر تدعي شكلا من أشكال الحضارة، فسيكون ذلك على مستوى انتمائها إلى حد ما إلى شيء نســـميه الآن الحضارة الحديثة. وبهذا المعنى، فهي مثلهـــا مثل اليابان والصين وتايلاند وبلدان أخرى قد نأخذها بعين الاعتبار، حضارة «أخرى» تخوض تجربة التحاضر.

وبإقدامي على اختيار اليابان نموذجي المعاصر لهذه العملية من التحضر، أكون قد اخترت عن قصد حضارة من حضارات «الآخر» التي تسعى إلى الحفاظ على «ذاتها» من خلال الانفتاح، بدرجة غير عادية، على تهديدات الحضارة الأوروبية ووعودها. وبقيامها بذلك، أصبحت اليابان ناقلا رئيســـا للعملية التحضريـــة للنوع البشري وهي تتحرك في السراء والضراء في اتجاه عالمي. ثم إن الصين التي عرفت حضارة كبيرة للغاية في الماضي، أصبحـــت أكثر تخلفا وبطئا وتناقضا بالنســـبة إلى مضامين الحضارة الغربية التي تفرض نفســـها عليها. أما تايلاند، فهي شـــكل آخر مختلف في علاقتها بهذا الموضوع العام، إذ وضعت إشارة «السي ولاي» على هذه العملية التحضرية.

ولا بد من الإشـــارة - بلا توقـــف - إلى أن هذه الحضارات الأخـــرى تبنت ماضيها، باعتبـــار ذلك جزءا لا يتجزأ من التحاضر الحـــالي. وإن علماء الآثار الآن هم من يبحث في الدليل عن عظمة ماضيهم، وتوضع الآن التحف والأشـــياء الفنية الموجودة حديثا في متاحفهم الخاصة. وفي هذا النموذج، تصبح حضارة الماضي جزءا من الطموح إلى عظمة الحـــاضر وكبريائه. وأخذت دروس الحضـــارة الأوروبية على محمل الجد. وبهذا المعنى، تكـــون الحضارة الأوروبية قد فقدت حقها في التفـــوق - إذ لم تعد تتحكم في الماضي - وتواجـــه حضارات «الآخر» مهمة مشـــتركة تتمثـــل في: (1) الدخول في حوار بعضها مع بعض (2) وربما تشكيل نسخة من حضارة جديدة: حضارة عالمية.

6

حوار الحضارات في عصر عالمي

«حوار الحضارات يقتضي استمرار وجود الحضارات»

المؤلف

1

إذا كانت حضارة ما تدعي أنها متفوقة ولا نظير لها، فسيكون من غير المرجح أن ترغب في الدخول في حوار مع المجتمعات الأخرى التي تدعي وضعا مماثلا. ومن ثم فإن الصين، إلى حدود القرن التاسع عشر، لم تكن لها حاجة أو رغبة في مقارنة نفسها بالمجتمعات التي لم تعترف بها باعتبارها مجتمعات مساوية لها.

وقد تبنى الإسلام في العصر الوسيط، بعد القرن الثاني عشر، موقفا مماثلا، إذ كان مهتما بالأساس بحضارته الخاصة؛ ولم ير أي داع حقيقي للدخول في حوار مع الآخرين، على الرغم من عنايته بحضارتي الصين والهند. وكانت أوروبا ترى حضارتها كما مر، بحلول القرنين التاسع عشر والعشرين، منقطعة النظير بسبب

التفوق العنصري الذي أضافته إلى الأساس المسيحي لتصورها الذاتي. وبهذه الطريقة كانت مستعدة للحديث إلى الآخرين، لكن ليس انطلاقا من روح المساواة.

وفي واقـع الأمـر، إن شـعور أوروبـا بالتفوق اتخذ شـكلا من أشـكال القوة في القرن التاسـع عـشر، وفق ما ذكـره مايـكل آداس (Michael Adas) في كتابه «**الآلات باعتبارها مقياسـا للرجـال**» (***Machines as Measure of Men***). ويرى في ذلـك الوقـت أنه بينما اسـتمر التركيز على التفـوق الروحـي أو الديني (الذي أضاف إليها التفـوق العنصري)، جرى تجاوزه تدريجيا بالتركيز على التفوق العلمي والتكنولوجي[1]. وبهذه النظرة إلى الأشياء، فالمرء متحضر ليس فقط في ضوء تعريف «ميرابو» المبتكر، لكن وفق مسـتوى المرء من حيث القوة المادية والاقتصادية. وفي هذا الصدد يظهر الغرب في بلوغه الإمبريالي أماكن بعيدة من العالم.

ومـع ذلك، فإن الحضارة الأوروبية كانـت بحاجة إلى أن تعرف «الآخرين»، بفضل نزعتها التوسعية وقيمها الأساسية التي تقوم على العلوم والتجارة. ومن ثم، حلت شفرة حجر رشيد وأحيت الحضارة المصرية القديمة. وتحدت منافسين آخرين عن الحضارة من أمثـال اليابان والصين وتايلاند، وهي الأمثلة التي اخترتها لتمثل مجموعة من الحالات، لتتخلى عـن زخارف حضارتها وتتبنى زخارف، إن لم نقـل اقتناعات، النموذج الأوروبي الـذي يعد الآن نموذجا عالميا. باختصـار، كانت الحضارة الأوروبية مجتمع الاطلاع على الآخرين بباعث المصلحة الخاصة والتفاني في المعرفة من أجل المعرفة.

وفضـلا على ذلـك، وكما أشرنا إليه مـن قبل، فقد عصف بالحضـارة الأوروبية الشـك الذاتي، حيث مُلئت مثلا نهاية القرن الشهير بالهواجس وبمعاني العذاب. وقد بحث جوزيف كونراد (Joseph Conrad) في عمله «**قلب الظلام**» في أفريقيا حيث سـحقت الهمجية عقلانية الإنسـان الغربي. ويرد كتاب **دراكـولا** (***Dracula***) لبرام سـتوكر (Bram Stoker) (1897) هذا الظلام الذي ينفذ إلى قلب إنجلترا نفسـها. وفي فيينا - ومع نهايات القرن التاسع عشر، نزل سيغموند فرويد إلى أعماق كهوف الذهن لبيان مدى ضعف قشرة الحضارة التي تغطي عقلانية الإنسـان التي يتبجح بها، ومن ثم بيان ضعف فكرة تفوق أوروبا.

ومـن خلال مزج هذه العوامل، أصبحت أوروبا «منفتحة» على الآخرين إلى درجة اسـتثنائية (مما يعني أنها لم تتخل عن شـعورها الأسـاسي بالتفـوق). ولعبت أوروبا بالاعتقاد في التعددية، وهي غير واثقة حقيقة من معنى الحضارة ومن وضع مستقبلها.

ويضـاف إلى شـعورها بعـدم الأمـان أن هـذا الاعتقـاد كان مدعومـا بحس أنثروبولوجي قوي يعترف «موضوعيا» بالآخرين وبحضارتهم. وإذا ما عدنا إلى الوراء مثـلا، إلى فورسـتير (Forster) في القرن الثامن عشر، وتبني الشـكل الانضباطي في القرن التاسـع عشر، فسـنجد أن علم الأنثروبولوجيا وأخته الدراسة السوسيولوجية عملا على تقليص وجهة نظر الحضارة الأوروبية البسيطة عن نفسها إلى «هي» (it). وأصبحت أوروبا مبدئيا على استعداد للحديث إلى الآخر.

وعمليـا، فرضت الحضارة الأوروبية نفسـها وشروطها على الآخرين. وأصبح التاريخ الحديث لهؤلاء الآخرين أيضا - وبشـكل مركزي - مسـألة مرتبطة بتعودهم على تلك الحضـارة باعتبارها ناقلة للحداثة، وهذا صراع مسـتمر في كل أنحاء العالم اليوم. وعلى هـذه الخلفية، انطلق نداء مع نهاية الألفية من عدد من المناطق غير الغربية، وإن كان جلها من الشرق الأوسـط، من أجل «حوار الحضارات». واتخذ هذا النداء سمات عالمية في شكل إعلان للأمم المتحدة جعل من العام 2001 عام «حوار الحضارات». وسأبحث في هذا الحوار بتفصيل باعتباره جزءا من أصل جزأين اثنين، سيأتيان تباعا في هذا الفصل.

أما الجزء الآخر فسيتناول قضية إمكان ظهور حضارة عالمية جديدة في حال تجاوز الحوار. وسـيجرني هذا إلى تحليل مقتضب عن معنـى العولمة وكيف يمكن رؤيتها من منظـار تاريخـي، وكيف ترتبط بحوار الحضـارات؟ باختصار، عـلى الرغم من أن لكل حضارة أهمية مسـتقلة، أود أن أتعامل مع الحوار وإمكانية حضارة عالمية باعتبارهما موضوعين مترابطين.

2

. وقد عـبرت أصوات متعددة عن الدعوة إلى حوار للحضارات؛ فعلى سـبيل المثال، قبل عدة أعوام، أسس فيلسوف وناشط ماليزي، شاندرا مظفر (Chandra Muzaffar)، مركزا من أجل الحوار الحضاري بجامعة ماليزيا. وقبل ذلك بسنة أو يزيد، رحب كل من فاروق الشرع وزير خارجية سـورية ورئيس الوزراء الإسرائيلي إيهود باراك بفكرة إنهاء العنف، معربين عن أملهما أن «تبشر [هذه الخطوة] بحوار حضاري ومنافسـة شريفة في مختلف الميادين - السياسـية والثقافية والعلمية والاقتصادية»[2]. ومما لاشـك فيه، مع ذلك، أن الناطق الرسمي البارز في هذا المجال هو الرئيس الإيراني محمد خاتمي.

كان المحفـز الرئيس للدعوة إلى الحوار هو كتاب سـامويل هانتينغتون **صدام الحضـارات** (*The Clash of Civilizations*) (1996) وتتجلى أهميته في تناسـبه العكـسي مع قيمته العلميـة، لكن هذا ما يقع في الغالب عندما يتعلق الأمر بفكرة يشـد إليها المزاج العام. ومع الحرب الباردة وبعدها في مسـتهل التسـعينيات، بدأ الشعور بالحاجة الملحة في بعض المناطق إلى عدو بديل يسمح بصراع واضح؛ كذلك الذي كان قائما مع الشـيوعية؛ فوقع اختيار هانتينغتون على الإسـلام بديلا وهو لا يعرف عنه إلا النزر القليل، إذ تعامل مع العالم الإسلامي ونظم معتقداته إلى حد ما باعتباره وحدة متراصة، وذلك باقتراض عبارة «صدام الحضارة» من الخبير المتميز في الإسلاميات بيرنارد لويس[3] (Bernard Lewis).

إن مفهـوم صـدام الحضارات، الـذي يعد ثانويا بالنسـبة إلى أمريـكا وجوهريا للدارسين وصناع القرار، هو بمنزلة علم أحمر في العالم العربي. وردّ البعض بمسك العلم الذي في ظله تم حشد التأييد لكفاحهم. ومن ثم قيل لنا إن محاربا في حركة حماس في غـزة أعلن أن: «صراعنا ليس فقـط صراعا من أجل الأرض، وإنما هو صراع حضارة»[4]. ويبدو أن هذا الرأي وجد له صدى في ردة الفعل الحدسـية الصادرة من غير قصد عن الرئيـس الأمريـكي الذي أعلن - مباشرة عقب أحداث 11 سـبتمبر - «حرب صليبية» باسـم الحضارة الغربية، وهو إعلان خفف مـن لهجته لاحقا. وهاجم الرئيس الإيراني، خاتمي - وهانتينغتون في ذهنه مباشرة - أولئك الذين يريدون إثارة مشـاعر سـلبية ضد الغرب في العالم الإسـلامي، وضد المسـلمين في الغرب، ليخلص إلى إعلان «ضرورة الوقوف بشدة ضد نشـوب صدام بين الحضارات والديانات وانتشار الكراهية»[5]. إن «الحضارة» كلمة محاربة بشكل واضح، إنها مسألة سياسية خطيرة.

3

وأود التركيـز على الحوار ومضمون معنـاه. وللشروع في ذلك ينبغي أولا الإقرار بوجود الصدام الحضاري أساسـا داخل الحضارات وليـس بينها. ويعد هذا الصدام سياسـيا وثقافيا على اعتبار أن مـن يدعون إلى حوار ما عـادة إصلاحيون يريدون بشـكل انتقائي أن تنفتـح «حضارتهم» على الغـرب في الوقت الذي يسـعون فيه إلى إعـادة تثبيت تقاليدهم الثقافية الخاصة بهم. وبينـما دعت الأمم المتحدة إلى

موضوع الحوار على نحو شامل في العام 2001، اعتبر من لدن أنظمة إسلامية قضية مفصلية معيارية، خاصة بالنسبة إلى إيران. وسعيا منا إلى فهم هذه الحالة، ستكون مهمتنا معقدة باعتبار أننا سنكون مرغمين على التعامل مع العالم العربي برمته على نحو مماثل، وهو كيان مختلف ومعقد بشكل واسع، والإسلام وإيران. وبوجود تداخل كبير، لا بد من استحضار الفوارق. من أجل هذا ستكون مهمتنا صعبة بخاصة، بسبب طبيعة المواضيع السياسية المثيرة للجدل.

على الرغم من أنني سأركز على إيران ونحن نحاول فهم المزيد من بعض المضامين المعاصرة لـ «الحضارة»، فسيكون من المفيد النظر إلى الحضارة العربية أولا باعتبارها كيانا، وهذا مشابه لحديثنا عن الحضارة الأوروبية. والكلمة العربية المقابلة للكلمة Civilization كما وردت في قاموس Oxford Arabic Dictionary، هي إما **مدنية** من أصل **مدينة**. ومن ثم، تكون كلمة حضارة مساوية لكلمة Polis أي مدينة؛ إما **حضارة** إذ تنقل فكرة الاستقرار مقابل الترحال؛ وإما **تمدن** من أصل مدينة تنقل معنى التقدم والثقافة إلى جانب الحضر. كما أن هناك مصطلح ،،،**عمران** الذي استخدمه ابن خلدون[6].

لقد ارتبطت بدايات الحضارة العربية بقدوم نبي الإسلام محمد؛ ففي القرن السابع أرسل وحيه شرارة التحول من رجال قبائل رحل إلى رجال متحضرين باعتبارهم قلب المجتمع العربي. لكن لم يجر هذا التحول فجأة، وإنما حدث بكل تأكيد مع مرور الوقت كما كان مخططا له. ويظهر هذا جليا في رحيل النبي محمد إلى يثرب، المدينة التي تقع شمال مكة، وتغيير اسمها إلى «المدينة» التي تعني «المدينة التي اشتق منها مصطلح حضارة [تمدن]». ويرى مهدي مزافري مثلا أن الرسول كان يهدف منذ البداية إلى تأسيس ديانة عالمية ذات رسالة عالمية، ناقلة لحضارة جديدة. وتجسدت هذه الحضارة في إمبراطورية انتشرت بقوة السلاح وأيضا عبر التبشير والبيداغوجية (Pedagogy)، وبعبارات أرنولد توينبي (Arnold Toynbee)، "لم تبدأ حضارة المسلمين إلا عندما انتشرت المدارس الإسلامية عبر **الأمّة** أو مجتمع المؤمنين من المحيط الأطلسي إلى هضبة «البامير»[7].

كان انتشار الإسلام سريعا وبعيد المدى بشكل خارق. وبحلول القرن الثاني عشر امتد، كما تمت الإشارة إلى ذلك، قسم كبير من العالم غير المعروف وشكل تهديدا لأوروبا. لقد كان غنيا ومثقفا ومتقدما على جيرانه إلى الشمال، وبحوزته الأعمال

الشـــهيرة لليونان وكذا أدبه الغني الخاص به، ففي هـــذه المرحلة بخاصة، كما يرى العديد من الدارســين، التــي تحول فيها إلى الداخل ليصبــح عقائديا، ولم يكن يرى الإســلام أي داع للاهتــمام بالآخرين مادام يشــدد كماله. وتعــد، وبتعبير مظفري، «المدينــة بمجموع قيمها الثابتــة (التي لا تتغير إلى الأبد) المدينة الكاملة، الشــكل السامي للمنظمة الإنسانية والنموذج الفريد الصحيح للبشرية»[8].واستمرت هيمنة الحضارة العربية في العصور الوسطى من دون أن تأخذ أي شيء عن الأشكال الأخرى مــن الحضارة (ربما باســتثناء عبر دمج انتقائي: العبودية). إن الإســلام بالإصرار على تفوقه في القرن الثاني عشر، كان نسخة مطابقة لأوروبا في القرن التاسع عشر، بحيث كان الدين السمة المحددة لهذا التفوق عوض الجنس (race).

وأعلن عزيز العظمة، ملخصا محتوى الحضارة، ما يلي: «أعني بالحضارة العربية في العصور الوســطى تلك الثقافية القوية المنتــصرة العالمية من التعبير العربي التي جرى تبنيها من لدن شــعوب ذوي لغات أصلية مختلفة وتقاليد دينية متنوعة عبر منطقة واســعة توحدها التجارة وشبكات العُمْلة، وتوحدها ثقافة سياسية متطابقة يعبر عنها في معايير بلاطية وإدارية، وفي الأيقنة iconographies والتمثلات والتعبير عــن القوة، وطبقة قوية من التجار والدارســين»[9]. ويقدم لنا هذا الكلام بالتحديد تعريفا للحضارة بادعاءات عالمية. إن الحضارة العربية، في ضوء هذا التعريف، هي التي ادعت لنفسها مركزية مرحلية ثقافية تشكل في حد ذاتها حضارة كاملة بشكل تام (Toute Complète) في لحظاتها الأكثر وثوقا.

وكما يمكننا رؤية ذلــك، فإن الحضارة العربية مثلها مثل الحضارة الأخرى، التي ســبقتها والتي أتت بعدها، أنشــأت هويتها الخاصة بها من خلال تمييز نفسها عن الهمجيين. إنها ترى نفسها حضارة مدنية ومثقفة ومهذبة، وكانت صورة ذاتها مثلها مثــل المجتمــع والثقافة لا تعلو عليها أي صورة أخرى، وإنمــا تقدم تعريفا لحضارة مهيمنة جرى تناولها في فصلنا الأول بما أنها تتكون من قسمين: نظرة عالمية واضحة، يعبر عنها في هذه الحالة دينيا بالأساس، وإمبراطورية ممثلة بنظام سياسي وعسكري واقتصــادي متناســق. ومن وجهة نظرهــا، ليس هناك مكان للتحــاضر الذي يعني ببساطة الانحطاط وسقوط الدولة الكاملة - وإن وجد فهو محدود جدا.

وكانت المنافســة مــع الحضارة الأوروبية لمدة طويلــة في مصلحة العرب؛ ففي أواخر القرن الســابع عشر، كان الإسلام يقصف مداخل فيينا، وبعد ذلك تحول المد

والجزر، إذ سبق لي أن أبديت ملاحظات بشأن غزو «نابليون» لمصر وعلاقة ذلك بحجر «رشيد» واستعادة أو اكتشاف الحضارة المصرية القديمة، وقد أنذر الغزو الفرنسي أيضا بمنع قيام حضارة عربية وبحقها في القوة، لتمتد هذه الصدمة على مدى قرنين والإسلام في موقع المدافع والعالم العربي يشعر بالذل المتزايد. وهذه الحالة بخاصة - وباختصار شديد - هي التي ينبغي التركيز عليها في مناقشتنا المتعلقة بالدعوة الحالية إلى حوار حضاري.

4

وسنواجه مشكلة مباشرة لدى تناولنا نموذجنا المختار، إيران، وهي: هل هي جزء من الحضارة العربية أم أنها شيء يُدْعى الحضارة الفارسية؟ وأين مفهوم الحضارة الإسلامية من هذا السؤال كله؟ جواب ذلك على ما يبدو يخضع لنقاش مهم؛ حيث إن الإيرانيين إذن ليسوا هم العرب ولا ينطقون العربية (لغتهم الفارسية). وعندما أراد الشاه الأخير محمد رضا بهلوي الاحتفال بحكمه رجع إلى عهد فارسي مجيد يعود تاريخه إلى ألفين وخمسمائة سنة، وأمام مبنى في برسبوليس، وكانت سياسته المباشرة جعل إيران دولة قومية على شاكلة القوميات الموجودة في الغرب. وعندما أطيح به في العام 1979، كان ذلك باسم الثورة الإيرانية؛ ففي غضون وقت وجيز، تحولت هذه الثورة إلى ثورة إسلامية ذات مطالب وطموحات عالمية بزعامة آية الله الخميني.

وفي هذه المرحلة، ضمت إيران على ما يبدو نفسها إلى العالم العربي وأغرقته بقدر كبير من ماضيها ضمن حضارة إسلامية مشتركة. ومع ذلك، فهذا الماضي متمسك بهم، وعندما يتحدث الرئيس خاتمي عن «حوار بين الحضارات» يقال لنا إنه يستعمل العبارة الفارسية: «گفتگوی تمدن ها (Goftegu - ye tamaddon - ha)»[10]. ويبدو أن الحضارة التي توجد في ذهنه إيرانية بشكل خاص. لكن، كما رأينا سابقا، تمت الدعوة إلى هذا الحوار نفسه باسم دولة عربية، هي سورية، وأخرى إسلامية هي ماليزيا. ومن ثم، فإن الأطراف المتحاورة فيما يعرف عموما بـ «الشرق الأوسط» (على الرغم من أن ماليزيا نادرا ما يمكن ضمها إلى تلك المنطقة) متنوعة ومتداخلة ومتشابكة.

أمـا وقد أشرت إلى التعقيدات الضخمـة التي تلف موضوع الحوار - مع العلم أنني لم أشر إلى الانقسـام الشـيعي - السني داخل الإسـلام، فأريد الآن التركيز على دعـوة خاتمي إلى الحـوار؛ وكما هو معروف، منذ وفاة آيـة الله الخوميني، دخلت الثورة الإيرانية الإسلامية في صراع بين المتشددين والإصلاحيين، إذ يزعم الطرف الأول أن السـلطة تنتمي إلى رجال الدين، ولا انفصام بين الدين والدولة. أما الإصلاحيون فيتبنون سـلطة أكثر ديموقراطية ولو أنهم لا يزالون يرغبون في قيام دولة إسـلامية. ومن المفارقة أن يسـتمد الإصلاحيون الدعم من شباب مثقف ومتعلم حديث سهر على رعايته وتدريبه المتشددون أنفسهم. فالنزاع إذن سياسي وديني على حد سواء، والمعركة المركزية، على ما يبدو، تدور حول العلاقات مع الغرب وحول الكيفية التي يجري بها التكيف مـع تحدي الحضارة الحديثة. إن الكماليـين (perfectionists) الإسـلاميين - الذين يرون أن الإسلام كامل بشـكل مثالي وليس هناك ما يجنيه من الآخرين، لا يرغبون في أي اتصال، في حين أن الإصلاحيين منفتحون على الحوار، ومن ثم على إمكانية التحاضر.

وإن خاتمـي، رجل الدين الثانوي والدارس والكتبي - إذ كان رئيس المكتبة الوطنية قبل توليه الرئاسـة في العام 1997 - والذي عاش مدة قصيرة في ألمانيا العـام 1978، كتب عـن الحضارة المقارنة في مسـتهل العـام 1993، في كتابه المؤلـف من مقالات **الخوف من الموجـة** (***Fear of The Wave***)؛ ففي إحدى هذه المقالات المعنونة: «ثورتنا ومسـتقبل الإسـلام»، يسـتهل كاتبها بكلمات: «الحضارات تنهض وتسقط»[11]. ويشير هنا إلى أنه لما بلغ الإسلام ذروته - قام بدور قناة بين كل الحضارات القديمة، بدءا من الحضارة السومرية إلى الحضارة الرومانيـة والعصر الحديث. واليوم، يعترف بسـيادة الحضـارة الغربية، ولكن يُفهم من كلامه أيضا أنها آيلة إلى السقوط، وفي الوقت نفسه هناك تفاعل بين الحضارات كما كان في الماضي.

وركـز خاتمي على عاملين أساسـيين في نهوض الحضارات وسـقوطها: «دينامية الذهن البشري وظهور الاحتياجـات والضروريات الجديدة المرافقة لهذه الدينامية في الحياة البشرية». واسترسـل قائلا: إن كل حضارة «تقوم على نظرة عالمية محددة مُشَكّلة بدورها بتجربة تاريخية خاصة لشعب ما». وعندما يتم تجاوز هذا التركيب

بوضعية حقيقية لشعب ما، فلا بد له من «العودة إلى حضارات أخرى لإيجاد حلول للألغاز». وفي هذا المنعرج، يعود الصدام القديم والجديد بما أن «الحضارة السابقة لن تتخلى بسهولة عن هيمنتها المترسخة والمأسسة»[12]. وسواء فعل خاتمي ذلك عن قصد أو عن غير قصد، فإنه رسم خطا فاصلا بين مستقبل الصراع بين المتشددين والإصلاحيين الذي اندلع في العام 1997.

ومن دون الخوض في تفاصيل كبيرة، يرى مضمون ما تبقى من مقال خاتمي أن الغرب «قديم ومتهالك»، تعصف به أزمات، ومايزال مرتبطا بنزعته الاستعمارية في شكل جديد، ومع ذلك فهو يحكم سيطرته على الاقتصاد العالمي. وفيما يخص الحضارة الإسلامية فهي على وشك التغيير بشكل ضروري. ويقدر خاتمي الطريقة التي حرر بها الغرب البشر من قيود تقاليد قاهرة عديدة وعزز فكرة التحرر والحرية. والإسلام مع ذلك - مثله مثل كل الديانات «يلقي الضوء على قضايا تهم الخلود التي ترسم طريقا عاما وأبديا للبشرية»، ويتضمن كلام خاتمي في هذا الشأن أن الإسلام أكثر تقدما من الغرب وأكثر مثالية على حد سواء. ولكن على مستوى تجلياته الدنيوية، قد يصبح قديما. وأشار إلى أن الشخص الذي عاش في القرن الثاني أو الثالث من الحقبة الإسلامية، مثلا، قد يعجز عن «حل حتى المشاكل الصغيرة جدا التي تطرح في الفترة الراهنة»[13].

لقد استشهدت بما فيه الكفاية من هذا المقال، وآمل توضيح كيف أن موقف خاتمي معقد وكيف يتسنى له الدخول في حوار الحضارات على الطريقة التي يتصورها. وإن معظم ما يقوله يعكس الحالة السياسية الأليمة لإيران ما بعد العهد الخميني، وإن خاتمي والإصلاحيين يموقعون أنفسهم بشكل واضح في الصراع من أجل السلطة، حول مفهوم حوار الحضارات، ومع ذلك، فإن النقطة الحاسمة تكمن في إيمان خاتمي بضرورة دخول إيران في اتصال مع الغرب - كما أشار إلى ذلك في خطاب التولية بصفته رئيسا لإيران: «في عالمنا يعد الحوار بين الحضارات حتمية مطلقة» - ويرى في الوقت ذاته إمكانية أن تتمسك إيران بروحها الإسلامية[14]. وإن المتشددين من مناوئيه، يفتقدون هذه الثقة.

وفي مقال كتبه خاتمي العام 1993، أعلن فيه أن إيران ستكون مركزا «لحضارة جديدة»، وهي «على وشك الظهور». وفي مقال آخر، يقر بأن «البحث في طبيعة

عالم المعلومات (information world) لا ينفصل عن كشـف الغطاء عن طبيعة الحضارة الحديثة نفسـها»[15]. ولكن بعد ذلك، وبأسـلوب ما بعد حداثي، يذكرنا بـضرورة قبـول العلم، ولكن لا ينبغي قبول السـياق الاجتماعـي الذي قد تكون ترسـخت فيه مصادفـةً (كما يرى ذلك). إنه «منفتح» على أفكار جديدة بشـكل واضـح. وفي الحقيقة، يرى في مقالة مطولة كتبهـا في العام 1998 لجريدة ألمانية، ضرورة تحليل التقاليد تحليلا نقديا، بالطريقة نفسها التي يتم بها تحليل مفاهيم الحداثة والتطور. وإن حب الاستطلاع من لدن الغرب والإسلام – هو الذي سيجعل من ظهور حضارة جديدة أمرا ممكنا؛ فالدين يمكن أن يكون أزليا، لكن التغير أمر متأصل في طبيعة الحضارات، وإننا على حافة هذا التحول الجذري[16].

5

وأود أن أختم مناقشـتي لفكر خاتمي ودعوته إلى حوار حضاري، ببعض الملاحظات المحـددة عن مضمونه السـياسي، ومن ثم الانتهاء بتقييم أكـثر عمومية. ففي مقدمة هذا الكتاب لمحت إلى مشـاركتي الشـخصية مع «المعهد من أجـل حوار الحضارات» وزيارتي التي تم إجهاضها إلى طهران. وأشرت إلى اللقاء الذي انعقد في برلين وتمخض عن إيقاف عضوين من المعهد. وعلى الرغم من هذه الانتكاسـات، تبقى تشـعبات الدعوة إلى الحوار مكثفة. وعلى سـبيل المثال، قبل عدة سـنوات، تبادل وزير الثقافة والإرشاد الإسلامي الإيراني آراء مع وزير الثقافة في الفاتيكان، وقيل لنا إن الوزير الإيراني أشار إلى قضايا «حول الحوار بين الحضارات» بحيث صرح بأن «الإسلام دين الحوار وأن الرسول محمدا (صلى الله عليه وسلم) كان مشهورا بإيلاء اهتمام كبير لكلام محاوريه»[17]. وإن قرار الأمم المتحدة الذي تم تقديمه للأمم المتحدة الداعي إلى تخصيص العام 2001 عام الحوار، حظي بدعم واسـع من لدن الدول الإسلامية في آسيا وأفريقيا. وباختصار، فمن هذا المنظار لا يفترض أن تكون المسـيحية والإسـلام، ولا الغرب وإيران في صدام، بل في حوار بمباركة من الرسول نفسه.

وهذا من دون أدنى شـك ليس رأي آية الله الخميني الذي كان غير مهتم على نحو معروف، بالمناقشـة والحوار إذ كان يقول مرارا وتكرارا: إن السياسة والدين شيء واحد، وإن الدين الحقيقي كان هو الإسـلام، ولا حاجة لنا أن نتعلم أي شيء من أي شـخص

كان. وأشار خلال حوار أجري معه، أن «الإسلام يحوي كل شيء... ويضم كل شيء... وهو كل شيء... كامل... خالص»[18]. ومثله مثل رجال دين آخرين كثر، كان يرى الغرب «مسمم» الشباب الإيراني، يؤوي «جرثومة فاسدة» ينبغي استئصالها من التاريخ ومن إيران. فالمضمون واضح، إن العزلة الإلزامية التي توقف هذه الجرثومة وليس الحوار، هي الطريقة التي نتصرف من خلالها فيما يخص هذه الحضارة الأخرى (ففي حال عجزنا عن إبادتها، فهذا هو التدبير المثالي).

وإن التباين ساطع بين الرئيس خاتمي وأتباعه. ولما زار خاتمي فرنسا في العام 1999، وضع أكاليل من الزهور على قبر إميل زولا (Emile Zola)، المدافع المشهور عن دريفوس (Dreyfus)، وهو يهودي اتُّهم خطأً بالتجسس (أجرى الخميني محاكمة لليهود الإيرانيين المتهمين بالتجسس لمصلحة إسرائيل). ولا بد هنا من الإشارة إلى تجاهل هذه الالتفاتة من قبل الإعلام الفرنسي والإيراني على حد سواء، باستثناء صحيفة إيرانية منشقة خارجية. ولدى زيارته البانتيون (Pantheon)(*)، كرم خاتمي أيضا روسو (Rousseau)، وهيغو (Hugo)، وماري (Marie) وبيير كوري (Pierre Curie)، وهي كلها شخصيات أيقونية في الثقافة الأوروبية. وبالنَّفَس ذاته تقريبا، أعلن خاتمي أن "النظام العالمي الجديد والعولمة التي يحاول بعض الشعوب أن يقنعونا بتقبلها... والتي يتم فيها تجاهل ثقافات العالم برمته، تبدو وكأنها نوع من الاستعمار الجديد»[19].

ويمكن استخلاص بعض النتائج مما سبق قوله والاستشهاد به حتى. أولا، إن صدام الحضارات هو أكثر شراسة في الحضارة الإسلامية نفسها: بين الخميني وخاتمي وأتباعهما وبين أولئك المنفتحين على الحداثة، وأولئك المنغلقين على سيرانة دعوتها. ثانيا، إن أولئك الذين يدعون إلى حوار الحضارات - بينما هم منفتحون على التأثيرات الخارجية - لا يرغبون في التخلي عن تقاليدهم وحضارتهم، بحيث يقولون إن نقد التقاليد شيء، ولكن لا بد أيضا من أن يرافق ذلك نقد للحداثة؛ فباتخاذ الإيرانيين هذا الموقف، يمكن اعتبار أنهم يتبنون الحداثة الغربية التي تشارك هي الأخرى في نقد حداثتها.

(*) صَرْح باريسي، بُني بداية ليكون كنيسة باسم القديس جينفييف بدأ بإنشائها المعماري سوفلو في العام 1757. وخلال الثورة الفرنسية، جَرَتْ عَلْمَنة الصرح، فاشتمل على مدافن جملة من أعلام الفكر الفرنسي كفولتير، وزولا، وروسو. [المحرر].

ولكن يحمل حوار خاتمي باسـم الإسـلام في طياته، ميله الغامـض لإمكانية حضارة جديدة. ومضمون ذلك هو وجود نوع من مزج أفضل ما لدى الغرب والإسلام، على أساس أن كل طـرف يحافظ على هويته الخاصة به، لكـن لا مجال للحديث عن وجود حضارة عالميـة جديدة؛ فمع كل الجهود التي يبذلها خاتمي لفهم مضمون الثورة، بيد أنه كان له اهتمام محدود باستكشـاف مضامينها المحتملة فيما يتعلق بإمكان ظهور حضارة عالمية. ومرد ذلك إلى جهله بهذا الأمر وإلى غيابه في المعتركات السياسية. ولا يهتم بحضارة عالمية سوى الخميني، أي بحضارة إسلامية عالمية ذات طبيعة دينية بطبيعة الحال.

وإن حوار الحضارات يفترض الأهمية المسـتمرة لحضارات مختلفة، ولا يتجاوزها، لكن الدين يمكن أن يتجاوزها. وهذه ليست رسالة خاتمي بل رسالة آية الله الخميني. ومن أجل تأسـيس أي مفهوم يتعلق بحضارة عالمية، يتجاوز كلا من الصدام والحوار المشـكل لأجزائها، علينا بحثه في مكان آخر، وعلينا القيـام بذلك بمفردنا، وهذه هي المهمـة التي سـأعود إليهـا الآن. وفي أثناء قيامي بها أضيف تذكـيرا أخيرا؛ فمضمون الـصراع الإيراني مع التحاضر، يجب النظر إليه باعتباره أحد الأمثلة الحديثة للغاية لما صادفناه سـابقا في حالة اليابان والصين وتايلانـد التي تعاملتُ معها باعتبارها ممثلة للعديد من المجتمعات الأخرى.

6

وإن الصعوبات التي تُطْرح أمام معالجة مفهوم حضارة عالمية، بادية للعيان وشاقة. والعولمـة منتـشرة ومريبة إلى حد كبير، مثلها في ذلك مثـل مفهوم الحضارة. والمزج بين الحضارة والعولمة أمر مدهش. وكحد أدنى، يمكن ربما أن نبدأ بالنظر إلى العولمة باعتبارها عمليـة أو مجموعـة من العمليات التي تتجـاوز الحدود القائمة للـدول والمجتمعات. وبهذا التعريف، تكون العولمة قد أخذت عدة أشكال، مثل الأوبئة والهجرات التي تمت دراسـتها من قبل دارسـين للتاريخ العالمي خلال فترات عديدة في الماضي. وبتوسيع هذا التعريـف إلى أقصى مدى له، يمكن القول إن الإنسـان العاقـل (Homo sapiens) ظل يشـارك في نوع من العولمة خلال وجوده الكامل باعتبـاره نوعا (species) من الأنواع، يعتمد الصيد والجمع، هائما عبر العالم. وبتلك الطريقة طبعا، لم تتحول البشرية بعد إلى الحياة المستقرة واحتمال أن تكون تجربتها العالمية غير مرتبطة بالحضارة.

وإن العولمة التي نهتم بها حاليا، على الرغم من أن لها جذورا في الماضي، تشمل في الأساس ما حدث منذ النصف الثاني من القرن العشرين؛ فهي عملية اقتصادية بالأساس وفق العديد من الدارسين، وهناك مناقشات ساخنة بشأن ما إن كان هناك شيء جديد بالفعل حاليا، أو ما إن كان هناك عالميا استثمار أكبر للفرد الواحد، بريطانيا العظمى بخاصة في نهاية القرن التاسع عشر. ويبدو لي أن ذلك نقاش ضيق الأفق إلى حد بعيد. ولهذا لا بد من تعريف موسع لما يمكن أن تشمله العولمة. ولا يتأتى ذلك إلا من خلال منظور متعدد التخصصات، يكون التاريخ في صلبه. وهذا التعريف ضروري بشكل واضح بالنسبة إلى نقاش يخوض في إمكان بلوغ حضارة عالمية.

وقد نشأ تخصص فرعي يهم التاريخ العالمي الجديد للمساعدة في تقديم التعريف الموسع المنشود. فهو يركز على عدد من العوامل الجديدة، ويتخذ من بعض الوقائع الأساسية لوقتنا الراهن نقطة انطلاق: إن توجهنا إلى الفضاء فرض علينا شعورا متزايدا بوجودنا في عالم واحد (Spaceship Earth) كما يرى ذلك من خارج الغلاف الجوي، وربطت الأقمار الاصطناعية في الفضاء الخارجي شعوب الأرض على نحو غير مسبوق؛ وأظهرت التهديدات النووية، إما في شكل أسلحة وإما في شكل نباتات بديلة، كيف أن الدولة الإقليمية لم تعد تحمي مواطنيها من «الغزوات» العسكرية أو الإيكولوجية؛ ورفضت المشاكل البيئية الخطوط المرسومة على خريطة ما؛ وهيمنة الهيئات المتعددة الجنسيات بشكل متزايد على حياتنا الاقتصادية[20].

ويمكن ذكر عوامل أخرى تتراوح بين حقوق الإنسان والموسيقى العالمية. وحتى بقائمة غير مكتملة، لا بد من توضيح ظهور شيء جديد في القسم الثاني من القرن العشرين. ويعد الخروج إلى الفضاء خطوة ثورية أو بالأحرى تطورية بشكل حقيقي ذات أهمية بارزة، وإن كانت غير مقبولة بشكل كاف، في وضعية البشرية، وأحدثت الأقمار الاصطناعية ضغطا كبيرا على الفضاء والوقت (بخطوات سابقة أدت إلى ذلك طبيعيا)، وأسهمت في ثورة المعلومات بواسطة جهاز الحاسوب. وترتبط هذه الطفرة أيضا بالتطورات الثقافية التي تبقى نتائجها غير واضحة المعالم. وما يجب توضيحه مع ذلك هو مدى اقتصار مقاربة اقتصادية كلاسيكية جديدة على العولمة (على الرغم من استيعابها جزءا واحدا من الظواهر). وفي الواقع، إذا لم يكن بد من

أن ألخــص جوهر معنى العملية الراهنة للعولمة، فسـأعلن أن ذلك يكمن في تغيير عميق في الوعي المتجذر في التحولات المادية والمؤسساتية.

وإن البحث في هذه المســائل من الناحيــة التجريبية والنظرية يعد في مرحلته الأولى. (ولمزيــد مــن التفاصيل بخصوص مبــادرة التاريخ العالمــي الجديد، انظر: www.newglobahistory.org). كــما أن الآراء والأحــكام حول العولمة - المؤيدة منهــا والمعارضة، منتشرة وذات تقييم متقدم في الفهم، يقوم على نوع من المعرفة التي يمكن توقعها بشــكل شرعي في علاقتها بمواضيع أخرى مماثلة. كل هذا يشكل المادة الأولى في بحثنا المتعلق بإمكانية ظهور حضارة عالمية غير مســتقرة. وبفهمنا لــه، يمكن المضي قدما في محاولتنا. وبما أنه تم القيام بمزيد من العمل ذي الطبيعة الصلبــة حول عولمة وقتنا الراهــن، التي هي في حد ذاتهــا في عملية تحول دائمة، فستتم مراجعة ما يلي وإعادة كتابته بشكل صارم.

7

أما وقــد تطرقت إلى المزالق المتعلقة بفهمنا لعولمة الوقت الراهن، فســأحتاج الآن إلى التذكير بالصعوبات التــي لاقيناها في معالجة موضوع الحضارة ومضامينها الســابقة. وثمة تحذير آخر يأتي تباعا: إن تعريف الحضارة بالضبط، الذي تطور عبر آلاف الســنين، قد يحتاج إلى مراجعة جادة في أي مناقشــة تتصل بإمكانية حضارة عالميــة. ويمكن لمثال سريع توضيح ســبب ذلك: أين هــم الهمجيون أو الآخرون في حضــارة جربت من قبل كل البشرية؟ وبعيدا حتى عن هــذا التحذير، يجب علينا تصــور إمــكان أن يكون مفهوم «الحضارة» قد اســتنفد أغراضه. ومن ثم لا بد من نبذه (في الفصل المقبل والأخير، سأتناول هذا الاقتراح).

ولنحاول الآن الطيران بأجنحتنا، ولنتطرق باختصار إلى بعض القضايا، مركزين على الجانب الحضاري في معادلة الحضارة العالمية. ولنتذكر تعريفاتنا الســابقة للحضارة أو لــشروط هــذه الحضارة. وإن ما ندعوه في أصولها الآن حضارة، نشــأ في أعقاب تحول مناخــي عميق، فــأدى بمجتمعات الصيد والجمع للاســتقرار في مســاكن ثابتة لجمع المحاصيــل وتدجين حيوانات أخرى. وبهذه الخطوة، ومنذ نحو 12 ألف ســنة مضت، نشــأت مجتمعات ذات أعداد ســكانية كبيرة، وفائض في الإنتاج، وطبقات اجتماعية،

وتقسيم للعمل وتحولات فكرية ومادية مثيرة مثل ديانات كهنوتية وابتكارات تقنية متنوعة. ويبدو أن الحضارات التي تمخضت عن هذا كله كانت لها دينامية متأصلة أدت إلى نمو، ثم امتداد، فانحدار وسقوط. وهناك طريقة أخرى يمكن من خلالها النظر إلى هذه الدينامية وتتمثل في اعتبارها عملية من عمليات التحاضر. وعلى الرغم من أن الإنسان العاقل - على ما يبدو - نشأ في أفريقيا، فإن التطورات المدرجة أعلاه كانت بالأساس تمس ما أصبح يعرف بالهلال الخصيب أو الشرق الأوسط.

ولكنني أنا لست بصدد محاولة كتابة ما قبل تاريخ الحضارة، ولا حتى كتابة تاريخ الحضارة؛ بل ينصب اهتمامي حول التفكير في مضامين الموضوع مع الإشارة - كما فعلنا - إلى أن تجسيد المصطلح كان تطورا حديثا نسبيا، قام به فيكتور ريكوتي ميرابو في القرن الثامن عشر. وإنه الانتشار المتلاحق والتطور الإضافي للتعبير الجديد (neologism)، هو الذي استرعى انتباهنا، وقد نظرنا إلى الحضارة باعتبارها أيديولوجيا، حميدة وعنصرية في تعبيرها الأيديولوجي، كما بحثنا في تأثير النسخة الأوروبية في الحضارات غير الغربية. وفي هذا السياق بالذات، يجب أن تؤخذ الدعوة إلى حوار الحضارات بعين الاعتبار، إلى جانب مفهوم حضارة عالمية.

وبعيدا عن الموضوع، وكما أشرت إلى ذلك في الفصل الأول، فإن تعريفا مركزيا للحضارة هو أنها «تَقاطُعٌ بين نظرة عالمية وتشكيل تاريخي»، أو كما عبر عنها أحد الدارسين، إن الحضارة يمكن وصفها بأنها «توافق بين الشروط المادية للوجود والمعاني الذاتية الداخلية»[21]. فهل يمكن لهذا التعريف أن يفيدنا في دراستنا لحضارة عالمية، أم أنه لا يتناسب جيدا مع هدف هذه الدراسة؟ بينما يمكننا، على ما يبدو، الاستفادة من الشروط المادية للوجود، يبقى السؤال مطروحا حول نظرة العالم خلف العولمة. وإلى أي حد يمكن اعتبار العولمة تشكيلا تاريخيا، أي «نظاما سياسيا وعسكريا واقتصاديا متماسكا، عادة ما يُجَسَّدُ بكونه إمبراطورية» كما رأينا في تعريف مهدي مظفري؟ هذه أسئلة لا بد من استحضارها ونحن نحاول استشراف إمكان قيام حضارة عالمية.

وعلى سبيل المثال يعلن أوكتافيو باز (Octavio Paz) على نحو موغل في التفاصيل أن: «التنوع القديم للثقافات، الذي يفترض مثلا متنوعة ومتناقضة ويقدم آراء متنوعة ومتناقضة عن المستقبل، حلت محله حضارة واحدة ومستقبل

واحد... كل الحضارات الراهنة مســتمدة من حضارة العالم العربي التي عملت في سبيل اســتيعاب منافسيها وسحقهم... وأصبح تاريخ العالم شغل كل شخص»[22].
وكما رأينا، قد يتفــق إيرانيون، مثل خاتمي، مع الجزء الأخير من مقولة باز ولكن لا يتفــق معها في مــا يخص الجزء الأول. ومــن المفارقة أن يتفــق الخميني، مع الجزأين معا، ولكن تبقى حضارته تلك الخاصة بالإســلام، وليس بعضا مما اشــتُق من المفهوم العالمي الغربي.

وعــلى نحــو أكثر علمية، يــرى ألمــوت هوفــيرت (Almut Höfert) وأرماندو ســالفاتوري (Armando Salvatore) «أن الحداثة باعتبارها مرحلة مُلحة بشــكل منتظــم في العملية التحضرية العالمية»، تخلق في الواقع وضعا تنعدم فيه حضارات منفصلة في القرن الواحد والعشرين.

حتى الدين أصبح شاملا منذ عصر الأنوار حيث وجود «جوهر واحد تشترك فيه جميع الديانــات»[23]. ويعني ذلك أن الدين لم يعد مختلفا بين الحضارات بشــكل حقيقي، وإنما يمكن أن يوجد أو بالأحرى هو موجود فعلا جوهرا في حضارة مشتركة.

وعــلى نحو أكثر تأكيدا، يدعو بعض الدارســين إلى حضــارة عالمية، ووفق وجهة النظــر هذه، ينبغي التفكير على مســتوى حضــارة عالمية، وثقافــات محلية وهذا بالمصادفــة عنوان ندوات ســابقة لمبادرة التاريخ العالمــي الجديد[24]. وضمن هذه الصورة، يمكن أن نتخذ موقفا يفيد بأنه وإلى حدود القرن الواحد والعشرين، ما كان يعد حضارات سابقا، كالحضارة الصينية والحضارة الإيرانية وغيرها - يمكن اعتبارها اليوم وبشكل أفيد ثقافات. وعليه، فهي تملك وجودا شبه مستقل، ولكن فقط جزء من حضارة مشتركة أوسع.

وأظــن أن هذا الموقف هو الذي يمكن اتباعه بشــكل مفيد، ونحن نتأمل في إمــكان قيام حضارة عالمية. وقد قيل عن هذه الحضارة إن لها أساســا مشــتركا في العلــوم والتكنولوجيــا، إذ بغــض النظر عن لونيهما المحليــين، فإن لهما قيما كونيــة (universalistic qualities): فنتائج الفيزياء مثلا، لا تتغير في الصين ولا في الولايــات المتحدة. والشيء نفســه ينطبق على الســيارة التي تعمل بالطريقة الميكانيكيــة نفســها في المجتمعين معا وكل الشــعوب. من ثــم تعيش في القرن الواحد والعشرين، في حضارة «العلوم والتكنولوجيا» (Sci-tech)؛ وهذا مصطلح

أستخدمه لمحاكاة حضارات العلوم والخيال التي تعكس ما أنا بصدد تسميته موضوع العلوم والتكنولوجيا، ومن غير الضروري القول إنهم لا يعيشون فيه بنسب متساوية أو على نحو منتظم تماما، ويتم دائما استقبال العلوم والتكنولوجيا أو ممارستها على مستوى ثقافي محلي.

وليس ثمة أي مركز أو إقليم بالمعنى التقليدي، في حضارة العلوم والتكنولوجيا. وأصبحنا نعيش في مجتمع مترابط نتيجة لثورة تكنولوجيا المعلومات، مما يتضمن العيش في فضاء افتراضي (virtual)، وهذا لا يعني التخلص من المكان المحلي. أو هو بوجود ترابطات غير تلك المتصلة بالبشرية بشكل عام: ستستمر العلاقات القبلية والإقليمية والوطنية. وإن العالمي مجرد ترابط إضافي يمكن أن يقوم من خلال العوامل التي أوردتها سابقا باعتبارها عولمة الفترة الراهنة. ومن بين هذه العوامل، أكررها مرة أخرى، جانب نظم اتصال القمر الاصطناعي، الذي تمكن بدوره من انتشار النشاط الاقتصادي المتعدد الجنسيات، وهذا أيضا بدوره يسهل من إنجاز ثقافي مشترك، وإن كان غير متجانس.

وإن الحضارة العالمية التي تنتج عن كل هذه العوامل وعوامل أخرى هي عملية لم تظهر إلا حاليا، وأبعادها لاتزال مثار جدال كبير. وهل حل المكان (place) حقيقة في محل الفضاء (space)؟ أظن أن السؤال لم يعبر عنه بطريقة جيدة: وبالأحرى فالسؤال ينبغي أن يكون: ما الطرق التي من خلالها يرتبط الفضاء بالمكان حديثا؟ والأمر نفسه ينطبق على الثنائي: التجانس والتنوع ودور الدول المتعددة الجنسيات في بلوغ الأول. والسؤال المطروح هو: كيف يحدث هذا التجانس، وكيف يحدث هذا التنوع؟ وليس السؤال هو ما إن كان أحدهما يكتسح الآخر فيزيحه، وواقعا، تنتابني فتنة للإقبال على قلمي الأحمر عندما أكون بإزاء قَوْل ثنائي (binary statement) بشأن العولمة.

ولكن لا بد من الإقرار بأن ما قد يستقبل بحرارة من قبل البعض - مع اعتبار العلوم والتكنولوجيا أساسا لحضارة عالمية - قد ينظر إليه البعض الآخر بعين الريبة والشك، وقد يتم رفضه من لدن آخرين. وهذا جزء من نقاش طويل دام قرونا من الزمن حول الحداثة (modernity) والمكننة (mechanization) تم التعبير عنه فقط بعبارات اصطلاحية معاصرة. وهذا ينطبق على ألبيرت أينشتاين (Albert Einstein)

الذي أقصاه هيتلر (Hitler) لممارسته «علوم اليهود» والذي كان مقتنعا بكونية نظرياته الفيزيائية، ولكن، في الوقت نفسه، كانت تنتابه الشكوك بشأن التكنولوجيا التي تخضع لتطبيقات العلوم. وفي ظل الحرب العالمية الأولى، لاحظ أن «تقدمنا التكنولوجي برمته والحضارة **بشكل عام** أضيف هنا التوكيد)، اللذين حظيا بثناء شديد، يمكن مقارنتهما بفأس في يد مجرم مريض»[25]. ولا غرو أن نسمع صدى لهذا الرأي في حوار متبادل عبر الرسائل بين أينشتاين وسيغموند فرويد(*).

ومن المألوف أن يكون السياسيون إقصائيين أكثر من أينشتاين العالِم، ولهذا كان فاكلاف هافيل (Václav Havel)، المسرحي ورئيس تشيكوسلوفاكيا الأسبق غير سعيد بالعلوم بصفة عامة، لاسيما تضميناتها المادية، ويدين «النزعة الأوتوماتيكية العالمية للحضارة التكنولوجية» التي تتساوى بحسبه مع «النزعة الأوتوماتيكية المنزوعة الروح لمجتمعات من طراز المجتمعات الروسية»[26]. وبينما كان ماهاتير بن محمد رئيس وزراء ماليزيا الأسبق تعمل لتعزيز التقدم التكنولوجي لبلده، لم يكن يحب القيم المصاحبة لهذه العملية. ومن ثم، فهو يرى إمكان قيام حضارة عالمية بعين مستهجنة معتبرا الخطوة مجرد غطاء يعزز المصالح الغربية. وبعباراته «سيستمر طبخ كل شيء في الغرب. ويعد كل ما يأتي من الغرب شموليا. والثقافات والقيم الأخرى غير مجدية ولا هي ضرورية؛ وبالتالي فإن العالم المعولم سيكون عالما موحدا تماما»[27].

وإن سبب هذه الثورة الأخيرة يرجع إلى اتهام وُجِّه إلى ماهاتير في ماليزيا بانتهاك حقوق الإنسان؛ فهل حقوق الإنسان إلى جانب العلوم والتكنولوجيا جزء أساسي من الحضارة العالمية؟ وبينما أقر بطبيعة هذه المسألة المثيرة للجدل إلى أبعد الحدود، أقول فعلا إن حقوق الإنسان والعلوم والتكنولوجيا ضرورية، وأن تطبيق حقوق الإنسان عززتها الشبكة المعلوماتية، التي لا تقع في أي أرض محددة، ولا تسمح بأي فجوة بين «ثقافتين» تفصل بين العلوم والقيم. كما تتجاوز المحلي والخاص. وعلى العكس مما ذهب إليه ماهاتير الذي ينفي وجود حقوق استنادا إلى كون الإنسان إنسانا. ولا تقبل سوى العادات والتعريفات المحلية الخاصة. وتتضمن حقوق الإنسان كلا من البشرية والحضارة عالمية.

(*) تراسل المفكران بين العامين 1931 و1932، وعُنْوِن مجمل نص المراسلة بـ «لِمَ الحرب؟». [المحرر].

وإن الحضارة الغربية التي يعتبرها «ماهاتير» متآلفة هي نفسها منقسمة حول هذه القضية؛ وهكذا فإن بعض المابعد حداثيين يدعمون رأيه بشأن الطبيعة النسبية للحقوق، ويجزم تشارلز تايلور (Charles Taylor) الفيلسوف المعروف بعدم وجود أي «مبدأ مجرد» (abstract principle) للحرية، ومن ثم للحقوق، بل إن هناك أحكاما متنوعة في مجتمعات مختلفة، مثل الهند أو إيران حول ما يشكل حرية تعبير مقبولة. ووفق هذا الرأي إذن، فإن رقابتهم على ما يعتبرونه تجديفا ليس خرقا لحقوق فرد ما، وإنما هو تأكيد على المعايير الثقافية. ويلخص دارس آخر موقف تايلور بالقول: إن «البقاء خارج «الظروف المحلية» بمضمون معيار وحيد، يؤيد تفوق الغرب»[28].

وإن التعددية (pluralism) والتعددية الثقافية (multiculturalism) والصواب السياسي، كلها عبارات معلقة في الهواء تحيط بحوار الحضارات، وبالطبع بموضوع حضارة عالمية. وهذا نقاش مستمر أملك آراء محددة بشأنه. وهنا أود فقط الاعتراف بهذا النقاش. وفي المقابل، لا أسعى من خلال مهمتي الحالية إلى البحث في هذا النقاش، وإنما سأسعى إلى الاستفسار أكثر عن جوانب أخرى قليلة ممكنة ذات صلة بحضارة عالمية.

ويعد موضوع الهوية جانبا مفيدا في هذا السياق؛ فهل الهوية العالمية ضرورية من أجل حضارة عالمية، على شاكلة هوية وطنية بالنسبة إلى دولة قومية؟ فمن غير السهل الجواب عن هذا السؤال لأسباب منها: أولا وقبل كل شيء، إمكان أن تكون لدى الناس هويات متعددة، يمكنها التعايش جميعها داخل هويات الدولة القومية المحلية والإقليمية والوطنية في الوقت نفسه. ثم إن الأفراد يمكن أن تشكل جزءا من دولة قومية من دون أن يستدعي ذلك تبني هويتها الوطنية شأن الأكراد في الدولة القومية التركية. وليس ثمة سبب بدهي إذن يدعونا إلى التفكير في أن الشعوب غير قادرة على إضافة هوية عالمية إلى هذا المزيج، أو حتى العيش في ظل حضارة عالمية من دون الشعور بالانتماء إليها.

ومن العناصر المنتجة لهوية عالمية، طوعا أو كرها، عن وعي أو عن غير وعي نذكر ما يلي: مثلا، لغة مشتركة كالإنجليزية، تتقاسمها أعداد متزايدة من سكان العالم. بل إن هناك لغة أكثر عالمية هي لغة الرياضيات التي تشكل أيضا أساس ثورة

الحاســوب. وهناك أيضا لغة مشتركة بشــكل متزايد تتمثل في «الموسيقى العالمية». وفي بُعــد آخر، تنقل الأفلام المرئيــة والتلفزيون صورا مشــتركة. وفي مثال آخر أكثر ســكونا وثباتا، يمكننا العودة إلى شــعار كوكب الأرض كما تــرى انطلاقا من الفضاء الخارجي. والأمر نفســه ينطبق على الغذاء الذي أصبح مشــتركا بشــكل واسع عبر الثقافــات، بحيث تجد ماكدونالــد في طوكيو والســوشي (Sushi) في نيويورك وقد لخص أحد النقاد هذا التوجه بكونه سيؤدي إلى عالم ماكدونالدي، ولكن من المؤكد أن ذلك يشكل وجهة نظر واحدة.

وإن الإشــارة إلى ماكدونالدز قد تفضي إلى نظرة متجددة في العملية التحضرية كما نظر إليها إلياس. وقيل لنا مثلا إن انتشــار سلســة المطاعم لتبلغ الصين أنتجت تغيــيرا في الطبائع، فلم يعــد من اللائق - على الأقل في المطاعــم - البصق أو رمي الأوســاخ على الأرض! وفي اتجاه آخر، يذكرنا ستيفان مينيل، (Stephen Mennell)، الذي يعد ربما عُمْدَةَ دارسي إلياس اليوم، بأن كبح العنف هو أمر محوري في العملية التحضرية. وأكدت الملكيات المطلقة الناشــئة هذا في أواخر العصور الوسطى. فهل يمكن اعتبار الأمم المتحدة مرحلة ســابقة في بذل هــذا المجهود المماثل حاليا؟ من غــير الضروري القــول إنه في الفترة الراهنــة، قد باتت لها قوة عســكرية محدودة ولم تعــد لها أي ضريبــة تحتاج إليها هذه القوات، لكن ربما ســيتغير الوضع. وعلى كل حــال، يمكن أن تتوســع أطروحة إلياس إلى التفكــير في «إمكانيات نجاح عولمة الآداب(Manners)» وظهور حضارة عالمية. ومفروغ منه أن ذلك ســيكون «عملية اجتماعية على المدى الطويل جدا»[29].

لقد سَــبَق أن تحدث عن ضغط زمن الفضاء (Space-Time Compression). وفي الواقــع، إن «الوقــت الفوري» الذي حدثت فيه كثــير من الأمور، «يقع» ضمن تقويــم زمني أصبح يشــبه ذلك الموجود عــبر العالم. وبينما تظــل تقويمات زمنية محــددة كالتقويمات الزمنية الإســلامية واليابانية، فهي تتبنى ذلك في ســياق نظام مقبول بشــكل مشترك يتألف من أيام وأسابيع وأعوام وكذا من مناطق زمنية. ومن ثم، يتكرر هذا التوقيت على مســتوى عالمي كما حدث ســابقا على مستوى وطني مثلا، لما تم تبني التوقيت الموحد. وإن ارتباط هذا التوقيت الموحد بقدوم الســكك الحديــد متصل بالتأثير الحــالي للطائرات والرحلات الجوية. وتجدر الإشــارة إلى أن

محطات الوصول الجوية هي نفسها الموجودة عبر العالم كله مع وجود مبنى يربط الناس «روحيا» كما تفعل الطائرات فضائيا.

وفي كل هـــذه الاتجاهـــات وفي اتجاهات أخرى عديـــدة، تطفو هوية عالمية إلى الســطح. ولكن هل ترقى إلى مســتوى رؤية تاريخية؟ نعم ولكن فقط على نحو أولي. وإن الحضارات الســابقة شــكلت رؤيتها انطلاقا من «نحن» و«هم»، أي الهمجيــين من دون مداخل. وكما أشرت إلى ذلك ســابقا، فــإن عالما مترابطا كفيل بإنهاء هذا الانقســام. ولا يمكن أن يأخذ مكانه إلا غزو غريب متخيل يأتي مــن المريخ أو من مــكان آخر، مع افتراض دفاع البشر عن أنفســهم ضد هؤلاء «الآخرين» الجدد. أو ربما تصبح البيئة هي التهديد الجديد من الخارج؟ على كل حال، تعيد حضارة عالمية ما تحديد مفهوم ثنائية الهمجي/المتحضر أو ستتخلص منــه تمامــا. ولا بد من الهوية التي ســتبقى - إذا قدر لها الوجــود - أن تعرف بتعابير أخرى، ربما بمركزها في عالم مشــترك من العلــوم والتكنولوجيا، وبنتائجها كما تم التلميح إلى ذلك أعلاه.

وعمومــا، لم يعــد مفهــوم المركز واردا كــما كان معتادا من قبــل، إذ كانت الحضارات الســابقة تتشــكل حول مدينة ما، أو حول المدن التي تميزها بشــكل حيــوي عن الظروف البدوية من حولها. بل حتى في حضارات أكثر حداثة كانت المدينة الحالية غير المطوقة بأســوار، محوريةً بالنسبة إلى وجودها. بل إن بعض النقــاد قدموا براهين تفيد بنهاية المدينة كمفهوم نعرفه، وتنبأوا بنشــوء مدينة البِــت أو المدينة الرقمية (city of bits). وبينــما يذهب هذا التنبؤ بعيدا جدا، يتوافق مع ذلك مع شــعور عــام يفيد بأن الثقافة والمدن التــي «تتمركز» فيها أصبحت منتشرة ولا مركزية عالميا.

وكل شيء ذكرته إلى حد الآن مثار جدال، ومســألة مســتقبل محتمل، وحقيقة راهنــة. وإن العولمــة عملية مازالت في «طور التقدم». وســواء كانت حصيلة هذه العملية نشــوء حضارة عالمية أو لم تكن، فهي ربما مســألة أكثر جدالا. وأما السؤال الإضافي بشــأن مــا إن كانت هذه الحضارة العالمية ستشــكل رؤيــة تاريخية، فهذا شيء ســبق لنا تناوله. وهل هي «نســق تاريخي» مثلا في شــكل «إمبراطورية»، أي إمبرياليين أمريكيين مخيفين، أو «نســق ســياسي وعســكري واقتصادي» منبثق من

شـــكل دولي ليتحلى بشـــكل عالمي؟ هذه أسئلة محيرة ماتزال أجوبتها تنكشف يوما بعد يوم. وعندما نفكر في الحضارة ومضامينها، لا نجد أجوبة لأسـئلتنا وقضايانا إلى حد الساعة، ولكن ذلك لا يثنينا عن تدبرها أبدا.

8

إن حـوار الحضـارات يقتضي اسـتمرار وجـود الحضارات. وبينـما تبقى هذه الحضارات منفتحة على قوى التحاضر، فهي تحافظ في الوقت ذاته على استقلاليتها وأهميتها. علاوة على ذلك، يسـخر هذا الحوار لبلوغ غايات سياسية مهمة في هذه «الحضارات» الثابتة. وتتعارض فكرة حضارة عالمية بشكل أساسي وواضح مع مفهوم الحوار **على النحو الذي شُكلت به إلى الآن**؛ فعوض الحديث عن حضارات متعددة في هـذا التصور الجديد، يتم تصور حضارة مشـتركة ذات تغييرات ثقافية متنوعة، ولا يلتقـي هذان الرأيـان إلا في دعوتهما إلى الحوار. فأما الاختـلاف في الرأي الثاني المتعلق بالحضارة العالمية، فيسـلم بالسمات المكونة للعولمة، ومن ثم فهي تفترض أساسـا: «علمي- تكنولوجي» يمكن أن يقوم عليه حوار عالمي بين «الثقافات». كما يفـترض هـذا الرأي الأخـير مع ذلك موقفـا قيميا محددا كما هـو ممثل في مجال حقوق الإنسان، وهو الموقف الذي يتحدى الثقافة «المنغلقة» و«المحلية». فالرأيان معـا حول الحضارة إذن يتجهان صوب نزعات مختلفـة. ونحن في الواقع في لحظة تاريخيـة مفصليـة أصبحت بابها الذي نفتح وأفقها الذي نـرى، قضايا ذات أهمية تاريخية عالمية.

7

استنتاجات

«على الرغم من أن فكرة التقدم والرأي الذي يقول بتدرج العملية التطورية يبدوان تافهَين حاليا، فإن المفهوم العام الذي يتشكلان منه لايزال سائدا، ولو أن ذلك كان يتم في صمت في أغلب الأحوال»

المؤلف

1

هل بقي مفهوم «الحضارة» بعد زوال فائدته؟ وهل ضرره أكبر من نفعه حينما يسعى جاهدا إلى فهم البشرية وتقلباتها؟ وهل اقتُرفت باسمه شرور حلت بالخلق بقدر يفوق الفوائد التي جُلبت له؟ وهل تعد الحقيقة التي يحملها، مصدر سعادة أكبر أو مصدر شقاء للجنس البشري؟ وأخيرا، مهما تكن الإجابة عن هذه الأسئلة، فهل أُفرِغ المفهوم في حد ذاته من محتواه على مر التاريخ حتى لم تبق منه سوى المصادفة؟

خلال الأعوام، ظهرت كتب ومقالات عديدة مثل كتاب **الحضارة في أزمة** (*Civilization in Crisis*) أو **الحضارة في الميزان** (*Civilization on Trial*). أو مواضيع متنوعة تصب في هذا الاتجاه. وسلمت هذه

الأعمال كلها بمفهوم الحضارة، وتساءلت - عموما على نحو منفعل - عن مصير مظهر محدد من مظاهر هذا المفهوم. وأنا أيضا أقترح أن يتم النظر إلى هذا المفهوم على أنه يعيش أزمة، وينبغي تقديمه إلى المحاكمة، بل إن هذه المحاكمة نفسها سيتم الإيقاع بها في شَرَك الجدال، وستكفن في رداء السياسة الراهنة. علاوة على ذلك، إن مفهوم الحضارة يشترك في كل هذا مع تخصصات مجاورة من قبيل الكونية (cosmopolitanism) والحداثة بشكل خاص. ويتحدث برنارد لويس (Bernard Lewis) بترخيم نموذجي عن تركيا باعتبارها بلدا انخرط في برنامج «الحداثة بغية أن تصير جزءا لا يتجزأ من الحضارة الحديثة»[1]. وإن الرأي الذي نشكله عن الكونية والحداثة، وهما موضوعان يسترعيان منا انتباها خاصا على الرغم من أننا لم نقم به في هذا الكتاب - ستنوع آراءنا بالضرورة عن الحضارة.

وأنا إذ أسعى إلى تقديم تقييمي، سأتعهد بمراجعة وظائف هذا المفهوم. وعلى الرغم من أن إثارة هذا المفهوم بشكل واسع، كانت تروم النيل منه، غير أن ذلك كان يستند - في اعتقادي - إلى مسوغ فكري؛ فتم التطرق إلى منافسيه الأشقاء الذين يحملون فكرة الثقافة؛ ودورها في جلب السعادة أو الشقاء إلى الأنواع البشرية؛ وأخيرا إلى مستقبل التجسيد أو على الأقل ما سيكون عليه في المستقبل. وإنه لأمر مثالي إذا قام المرء بهذه المهمة وكأنه عالم آثار عاش منذ آلاف السنين فيحاول النبش في بقايا حضارة الفترة الراهنة. وعمليا، سأقف مليا عند هذه البقايا في المستقبل.

2

وفي الفصل الأول، بَحَثْتُ في أصول مفهوم الحضارة. وحاولت أن أبين دخول عوامل كثيرة في التجسيد الذي وقع في نهاية القرن الثامن عشر. وبالنسبة إلى حالة فيكتور ريكوتي ميرابو الخاصة، فإن أحد الأسباب التي دفعته لنحت المصطلح الجديد (neologism) كان سياسيا: إذ إن الحضارة أصبحت أداة قياس تطبق على النظام القديم. وإذا تساءلنا عن وظيفة الحضارة، فسنجد أنها تنسجم مع الحاجات السياسية المعاصرة كيفما كان نوعها، وأن هذا سيظل أمرا واقعا في كل تجلياته.

ومع ذلك، لم يكن تركيزي في الفصل الأول منصبا على المغزى السياسي لمفهوم الحضارة بقدر ما كان مهتما به من الناحية الفكرية، بحيث أوضحت أن هذا المفهوم

كان يمثـل أوروبا التي أصبحت تدرك مقامها في العالم وفي التاريخ انطلاقا من تأملها الذاتي. وسـيزعم آخرون أن هذه نظرة تمثل المركزية الأوروبية متجاهلين انعكاسية الذات (self-reflectivity)(*) في مجتمعات وأزمنة أخرى. وأعتقد أن السياق الذي يحيط بانعكاسية الذات الأوروبية سيميزها عن نظرائها المحتملين في مكان آخر.

وإن الاهتمام بالروابط الاجتماعية زادت حدتها في تلك الفترة من خلال الضغط الـذي مورس عليهـا من جراء التحـولات الثوريـة التي أعقبتها تحولات سياسـية وصناعية. وكانت نتيجة ذلك منح تفكير ثاقب - وبشكل متزايد - لطبيعة المؤانسة والمجتمع والشعب والأمة والحضارة.

وخلال هذه العملية، تبلور وعي أكبر بشـأن الطبيعة «البشرية» المنقسـمة، بتعبير الفترة الراهنة. وكان البشر بشكل ملحوظ محبين للآخر ولمصالحهم الخاصة على حد سواء (كما ذهب إلى ذلك آدم سميث وإيمانويل كانط على سبيل المثال). وأما القسم المتعلق بطبيعتهـم التواقة إلى حب الآخر، فيؤدي بالكائنات البشرية إلى التعاون وإلى تشـكيل تجمعات تبدأ من العائلة وتمتد إلى القبائل والأمم والإمبراطوريات، لتنتهي إلى تشـكيل الحضارات. ويمكن رؤية هذا الميل بشـكل مترسـخ في الطبيعة البشرية. ويدعم البحث الحديـث هذا الرأي في واقع الأمر مقترحا أن الكائنات البشرية «على اسـتعداد للعمل» مع الآخرين، أي أن هناك أساسا محايدا للاحتكاك بهم وممارسة الأعمال الخيرة[2]. علاوة عـلى ذلك، إن الـصراع من أجل البقاء غالبا ما يدفع أعضاء مـن الكائنات البشرية نحو العمل بشـكل جماعي. ومن ثم، يمكن أن تتناسـب المصلحة الخاصة مع هذه الصورة. وهكذا، إن غايات أنانيتنا قد تستغل من خلال الدخول في روابط اجتماعية - كما ذهب آدم سميث إلى ذلك - وتقديم حل حاسم في ترسيخ هذه الروابط.

وفي ظـل هـذه الرؤية، قد تكون الحضارة أسـمى شـكل من أشـكال الروابط الاجتماعية وأشملها، كما يمثل مفهوم الحضارة وظيفة أخرى، وظيفة تقديم طموح من الطموحات. ويعبر براسينجيت دوار (Prasenjit Duara) عن ذلك بقوله: «إن خطـاب الحضارة في عصر الدول القومية مرتبـط ارتباطا وثيقا بهذا التوق إلى غاية روحية متعالية»[3]. إن الحضارة أسـمى شـكل يمكن أن يحتشـد فيه البشر ولو أنه كان روحيا في الغالب ولا يتعلق بأرض محددة، كما أنه يمثل مُثُلَ الوجود الاجتماعي بالنسبة إلى الجنس البشري برمته.

(*) وعي الذات العاقلة بالنشاط الذهني الخاص بها وقدرتها على مراقبته والتحكم فيه. [المحرر].

فهو يعد كذلك على الأقل ضمن هذا التصور المثالي. وقد نشـأ - ربما على نحو أكـثر واقعيـة أو على نحو مصاحب على الأقل - باعتباره تجسـيدا لشـعور أوروبا بالتفـوق؛ هذا الشـعور الذي يزيدها قيمة. ويختلف هــذا النوع من الطموح عن النوع المتعالي، إذ لخص نوربيرت إلياس هذا الجانب من المسألة بقوله: «إن مفهوم [الحضارة] يعبر عن الوعــي بالذات لدى الغرب»، بل يمكن للمرء القول: «إنه يعبر عــن الوعي الوطنــي (national conscioushess)، بل يلخص كل شيء كان يعتقد فيــه المجتمع الغربي خلال القرنين أو الثلاثة الماضية، بكونه متفوقا على المجتمعات القديمــة أو المجتمعات المعــاصرة الأكثر بدائية. ومن خلال هذا المصطلح، يســعى المجتمع الغربي إلى وصف ما يشــكل شــخصيتها الخاصة وما يفخر به من: مستوى تكنولوجيتــه، وطبيعة ســلوكاتها وتطــور معرفتهــا العلمية لفائدة العالم وأشــياء أخــرى كثيرة»[4]. وكما رأينا ســلفا، قد يكون هذا التأكيد الحضاري في شــكل تفوق «استعماري» حميد أو خبيث.

ومــع ذلك كان لا بد من وظيفة أخرى قادرة على تشــكيل التراتبية الاجتماعية (social hierarchy). ولعــل مفهــوم الحضارة بإمكانه القيــام بهذه المهمة داخليا وخارجيا. وداخل المجتمع الخاص، يمكن أن يوجد أولئك الذين يشــتركون في طبيعة الحضــارة وأولئــك - ينقصــون أو يزيدون - الذيــن لا يشــاطرون فوائدها، وهم الهمجيــون الموجودون داخــل البوابات ضمن خانــة منزلة متدنيــة. وخارج هذا المجتمع المعين، توجد الشعوب المنحطة بحسب المقياس الحضاري.

ولنأخذ مثــالا واضحا على ذلك؛ فخلال زيارة قام بهــا هنري مايهو (Henry Mayhew) إلى ألمانيا، وهو مؤلف عرض شهير في العام 1851 عن وضعية العمال الفقــراء في لنــدن، تعجــب قائلا: «كم من مئات الســنين يتخلف فيها الشــعب [الألمــاني] عنــا في كل ما تتطلبه الحشــمة والحضارة، إذ يمكن لهذا الشــكل من الوجود المضني والفظ أن يســتمر بين هذا الشــعب إلى حدود الفترة الراهنة»[5]. ولكن بعد سنوات قليلة، أكد الألمان تفوقهم التراتبي فيما يخص الحضارة، وأعلنوا أنهم هم ممثلوها الرئيسيون!

وإضافــة إلى الاســتخدام التحقــيري للحضــارة بمقارنة مجتمعــات أخرى - عــلى نحو مــؤذٍ - مع مجتمعها، أصبح هــذا المفهوم يملأ على مــا يبدو وظيفة

أكـثر حيادية، إذ يمكن تسـخير غاياتـه في العلوم الاجتماعية، كـما يمثل طريقة من طـرق تنظيم التاريخ وإعطـاء معنى لوقائع المـاضي الفوضوية. وقبل قرن من الزمن، كان في مقدور نظرية داروين تقديم تفسـير تطوري بدائي (Proto-evolutionary) لكيفية تغيير شـكل الروابط الاجتماعيـة البشرية، من مرحلة مجتمـع الصيد والجمع، إلى مراحل البداوة والزراعة والتجارة والحضارة في نهاية المطـاف. وقـد تم تقديم هذه المراحـل مثلا، من قبل آدم فيرغسـون (Adam Ferguson) ومفكري اسـكتلندا من عصـر الأنـوار في نهاية القرن الثامن عشر. وأصبح هذا الرأي سائدا على نحو واسع بحيث تم تبنيه من قبل جوهان رينهولد فورسـتير (Johann Reinhold Forster) الذي صادفناه في الفصل الثاني والذي قـدم ملاحظات حول «تقدم البشرية من مرحلـة الهمجية إلى مرحلة التوحش، لتنتهي بها الحال إلى مرحلة الحضارة»[6].

وعلى الرغم من أن فكرة التقدم والرأي الذي يقول بتدرج العملية التطورية يبدوان تافهين حاليا، فإن المفهوم العام الذي يتشكلان منه مايزال سائدا، ولو أن ذلك كان يتم في صمت في أغلب الأحوال. وهناك شعور عام يفيد بأن نمط الحياة الماديـة البشريـة تغير، على الأقل في أجـزاء من العالم تتمتـع «بالحضارة»، وأن التقدم القانوني والسياسي مثلا، نحو «الديموقراطية»، حصل في أماكن عديدة من العالم. وعلى الرغم من التحديات التي قد تواجه هذا التقدم، يبدو أنه مسـتمر، ربما في الشـكل الجديد من الحضارة الشـاملة. ويمزج وظيفة العلوم الاجتماعية لمفهوم الحضارة مع الطموحات التي تم التطرق إليها سـابقا - التواقة إلى غاية روحية متعالية ومحاولة التعبير عن الوعي بالذات المتفوقة لأوروبا - ستسـتمر في تقديم بعض النقاط المرجعية لطاف من غير مرسـاة في بحار مضطربة تحيط برحلـة البشرية العلمانية عبر الزمن. وتمثل الحضـارة إذن تمثيلا ديناميا لباعث مـزدوج قوي في الكائنـات البشرية. ويرجـع تاريخ مفهـوم «المتحضر» مقابل «الهمجـي»، كما أشرنا إلى ذلك من قبل، إلى آلاف السـنين. ويحدد هذا المفهوم الفـرق بين الضمـير «نحن» والآخر انطلاقا من معنى أسـاسي للغاية. إن بواعثنا المزدوجة ليسـت بسـيطة: مثلا يريد بعض الأفراد مثل روسـو الانسـحاب من المجتمع ويرفض الحضارة، ويرغب من ثم في العودة إلى وضع سـابق أكثر بدائية

مـن الطهارة المفقـودة. ويبدو أن الميولات المزدوجة مسـتمرة بغض النظر عن شـكلها الخاص. وما يقـوم به مفهوم الحضارة هو تبني هـذه الخاصية الثنائية وربطها بنوع من أنواع العملية الجدلية (dialectical process).

وخلاصـة القول: يقوم مفهوم الحضارة بالعديد مـن الوظائف، تدعم وتتفاعل بعضها مع بعض. كما أن العديد منها يتصارع ويناقض بعضه بعضا ويتكتلون ضمن انتماءات معينة، وينقسمون إلى قوى معارضة. وكل هذه الوظائف مجتمعة، تشكل بطاريـة قوية من الأسـباب التي عملـت لإخراج هذا المفهـوم إلى حيز الوجود في أول الأمـر والذي لايزال قائمـا أحيانا على نحو انعكاسي، وأحيانا أخرى على نحو غير انعكاسي. وقبل الاستمرار في الخوض في المظهر الانعكاسي، أريد أن أبحث أكثر - ولو بنوع من الاختصار - في الاستخدام غير الانعكاسي.

3

وبفحصنا الاستخدام غير الانعكاسي لمفهوم الحضارة، نصبح واعين جدا بالثنائية بين الخطاب العلمي الذي أصبح ينتقد هذا المفهوم بشكل متزايد، وبين استحضاره المستمر في التصريحات العامة. وفي الواقع يبدو أننا في مواجهة قانون نسبي عكسي: كلما كانت قابلية حياة هذا المفهوم أقل، تم استحضاره بشكل أكثر اعتيادية.

ودعنـا نبدأ بردة الفعل تجاه أحداث 11 سـبتمبر، 2001؛ فالرئيس الأمريكي جورج بوش الابن أعلن مباشرة أن الهجوم كان ضد "الحضارة" التي تجسدها الولايات المتحدة أو بالأحـرى الغرب. وهكذا من دون تفكير، تبنـى الرئيس بوش في بداية الأمر أطروحة «صدام الحضـارت» لصاحبهـا هانتينغتـون (Huntington). وكان الإرهابيون يمثلون بوضوح «قوى الشر»، وعلى الرغم من أن ما يحسب للرئيس هو محاولته تجنب تعريف الإسـلام بالشر تعريفا مطلقا، غير أن ملاحظاته المبطنة كانت تقترح العكس. وتعزز هذا الربط بين الإسـلام والشر من خلال دعوته الأولى - التي تمت الإشـارة إليها سـلفا - إلى «حرب صليبية» ليربط من ثم، الصراع بسلسلة مصيرية من البعثات العسكرية المسيحية في القرون الوسطى التي استهدفت الحكم الإسلامي في ما يسمى بالأرض المقدسة.

وفي واقع الحال، إن الاسـتخدام الحالي لمصطلـح «حضارة» في مقابل قوى الشر تعكـس دعوات سـابقة في التاريخ الأمريكي، لكن هذه المـرة كانت الدولة الألمانية

هي المستهدفة كعدو، ليس الإسلام. ويوجد أمامي ملصق للفنان الشهير جيمس مونتغومري فلاغ (James Montgomery Flagg) من العام 1917، فعشية دخول أمريكا في الحرب العالمية الأولى، يصور امرأة شابة وهي نائمة ترتدي تنورة حمراء وبيضاء مخططة ومنديلا ذا نجم ساطع. وفي القمة، توجد أحرف واضحة تكون كلمات «استيقظي أمريكا» (WAKE UP, AMERICA!) وفي الأسفل نقرأ: «تنادي الحضارة على كل رجل وامرأة وطفل». وكلما تغيرت، كتب لها البقاء[7]: (CIVILIZATION CALLS EVERY MAN WOMAN AND CHILD) Plus ça change plus ça reste(*).

لقد كان كل من بوش وفلاغ يستحضران المصطلح «حضارة» المشحون بأبحاث قوية في التاريخ الأمريكي، بل حتى قبل ابتكار هذا المصطلح، كانت الفكرة قائمة في الرؤية البيوريتانية (الطُّهرانية) التي تروم إنشاء «مدينة على هضبة» (بحيث تشكل المدينة بطبيعة الحال جوهر الحضارة) في قارة كان ينظر إليها بالأحرى على أنها قفر مرعب وكان ينظر الأمريكيون مع ذلك منذ البداية تقريبا، إلى حضارتهم باعتبارها حضارة منفصلة ومختلفة عن حضارة أوروبا الفاسدة التي أتوا منها. وكان ولايزال، بطبيعة الحال، غموض كبير يكتنف وضعية الأمريكيين ومشاعرهم المتناقضة في ما يخص البلدان «الأم» والحضارة وطبيعتها على حد سواء. وبينما يُنظر إلى الحضارة بفخر من جهة، ينظر إليها في المقابل باعتبارها قيدا على حرية الإنسان الذي يجب عليه - مثله مثل «هاك فين» (Huck Finn) باستمرار إنارة الحدود من أجل تجنب الموت الروحي والمادي الذي سببه «تحضر» المرء («sivilized»).

ومن الواضح إمكان كتابة كتاب بأكمله حول تقلبات مفهوم الحضارة في أمريكا (فهناك دروس تُدَرَّس بشكل روتيني في الحضارة الأمريكية، وعنون تشارلز بيرد وزوجته ماري (The Beards) كتابهما بـ «الحضارة الأمريكية» ***American Civilization***، كما أن هناك منحا كثيرة تدعم دراسة الموضوع. ومع هذا يختلف كل ذلك عن التاريخ الذي أنا بصدد اقتراح ضرورة كتابته). وحاولت هنا ببساطة

(*) عبارة فرنسية مستوحاة من مقولة الأديب الفرنسي جان - بابتيس كار:
«plus sa change, plus c'est la meme chose».
والتي تعني تقريبا: «كلما تغيرت، بقيت على حالها». [المحرر].

التلميح إلى هذه الإيحاءات في أي استحضار حالي لكلمة «حضارة» في الولايات المتحدة الأمريكية. وهناك تحليل مماثل منظم بالنسبة إلى أمم أخرى واستعمالها الخاص للمصطلح.

وليس الرئيس بوش وحده من يتحدث دفاعا عن الحضارة؛ فالمصطلح لا يكاد يبرح لسان رئيس روسيا فلاديمر بوتين (Vladimir Putin)، وفي الشيشان حيث معظم السكان مسلمون، تقوم الجيوش الروسية نفسها – إذا جاز هذا التعبير – بتحصين الأسوار ضد من يهاجم كل الحضارة. واستخدم بوتين مرارا وتكرارا عبارتي «حضارة» و«متحضر» لوصف بلده. والشيء نفسه قام به العديد من مسؤوليه، ومثال ذلك كالينينغراد (Kaliningrad) وهي جزء من روسيا تقع بين بولندا وليثوانيا. وكانت الجارتان كلتاهما ترغبان في إنهاء العبور الحر للشاحنات عبر الحدود. وقال المدير الروسي للمنطقة، معارضا هذه الخطوة: «لا أفهم من يقف وراء هذا المسعى. إننا لسنا متوحشين هنا، بل نحن جزء من الحضارة الأوروبية»[8].

وبالتأكيد، تكفينا لمحة سريعة على التاريخ الروسي لنتبين عدم سهولة الأمر؛ فلمدة قرون – بدءا من الحقبة التي كان يعيش فيها بيتر الأكبر (Peter the Great) – كانت روسيا مسرحا لصراع بين السلافيين (Slavophiles) والداعين إلى التحلي بالروح الأوروبية (Westernizers). فكل طرف منهما ينظر إلى نفسه على أنه المؤيد الحقيقي للحضارة. ولكن بالنسبة إلى السلافيين، فالحضارة كانت تعني حضارة روسية خاصة ومسيحية أرثوذوكسية، في حين كان يعني الفريق المعارض بالحضارة المرغوب فيها، حضارة أوروبا بشكل عام. بل في «عهد الاتحاد السوفييتي أيضا، كان هناك تناقض كبير بشأن هذا المفهوم بإيحاءاته الغربية. إن مدخل كلمة «حضارة» (Tsivilizatsiia) في الموسوعة التاريخية (Historical Encyclopedia) يوضح أن المصطلح مشتق (من الكلمة اللاتينية civilis – مدني، حكومي) – وهو مرادف لمفهوم الثقافة الذي يشير إلى مجموع الإنجازات المادية والروحية لمجتمع ما في تطورها التاريخي». لقد استعمل هذا المصطلح من قبل ماركس وإنجلز ليعني «حالة معينة من التطور الاجتماعي الذي يعقب التوحش والهمجية»، واستعمل مدخلا يقر«بجذور المفهوم في فرنسا خلال القرن الثامن عشر»[9].

كل الأمور على أحسن ما يرام إلى الآن. إذن، في النهاية يخلص هذا المدخل إلى أنه «في علم التأريخ البورجوازي المعاصر، تتعارض مفاهيم الحضارة وبدائل الحضارة بشكل مألوف مع التعاليم الماركسية حول عملية التطور وتغيير التشكيلات السوسيو اقتصادية». كما لاحظ أحد الخبراء لورين غراهام (Loren Graham)، قائلا: «اندهشت لمدى ندرة ورود هذا المصطلح [حضارة] في العلوم المعرفية والكتابات السوفييتية»[10]. على الرغم من أن بوتين هو نتاج وكالة الاستخبارات السوفييتية (KGB)، فقد استعمل المصطلح لينأى بنفسه عن تلك الحقبة ويتبنى فكرة أن روسيا جزء لا يتجزأ من الحضارة الأوروبية. والآن في العهد الجديد أصبح يستعمل بشكل مستمر. وبقي فقط أن نتذكر أن على أولئك الذين سمعوا ذكر هذا المصطلح في روسيا - تماما كما هي الحال بالنسبة إلى بوش وأمريكا - أن يدركوا أن له حمولة ثقيلة.

أما في حالتي أمريكا وروسيا، فأنا أسعى ببساطة إلى إنشاء نموذج يهتم بمدى ضرورة استحضار أصداء الماضي في كل الحالات التي يستعمل فيها هذا المصطلح. وحاليا سأقدم - كشهادة على استعماله الواسع في العصر الحاضر - مزيدا من بعض الاستشهادات، أنتقيها بشكل عشوائي، لتوضيح انتشار هذا المصطلح في كل مكان، وغالبا ما يستحضر على نحو مثير للدهشة. وغني عن التعبير أن الوظيفة السياسية في الأمثلة التي وردت بشكل عام تتجاوز أي تفكير في المصطلح ومضامينه.

ويتجلى المثال الأكثر حيادية، في إعلان حديث لرئيس معهد الجامعة الأوروبية؛ إذ إن الشخص الذي يجري انتقاؤه لشغل هذا المنصب سيتكلف بتكوينات المعهد في العلوم الإنسانية والاجتماعية إلى جانب الفنون والعلوم الاقتصادية، وخاصة «التاريخ والحضارة»[11]. ويشبه هذا الإعلان مقولة الوزير الأول المنتخب للتبت في المنفى في طبيعته إلى حد ما: «إن الأمر المهم هو استعادة الحضارة التبتية [ونحن بدورنا علينا التفكير في الأمور التي يشتمل عليها استرجاع حضارة ما]؛ فالتبت ليست مجرد أمة أو دولة، إنما إرث ثقافي وروحي... وإن هدفنا الأساسي هو المحافظة عليها في المستقبل لمصلحة البشرية جمعاء وكل الكائنات الحية»[12]. وشبيه بهذا الشعور تلك الرسالة التي كتبها أحد الكتاب يشجب فيها التدمير المقصود لتماثيل بوذا من قبل طالبان باعتباره «إهانة للحضارة».

وتعد هذه المقولات بمنزلة دعوة إلى الحوار من قبل الآخرين وتفكيك استطرادي على أيـدي الدارسـين. أما الاستشـهادان الباقيان اللذان سأسـوقهما، فلا يحتاجان - على ما يبدو - إلى كثير من التعقيب. ويتمثل الاستشـهاد في الإعلان الأسـبق للعمدة رادولـف جيوليـاني (Mayor Rudolph Giuliani) بأن المشرد لا حق له في النوم في شوارع نيويورك قائلا: «إن الشوارع لا توجد في المجتمعات المتحضرة من أجل أن ينام الناس فيها»[13]. وبطبيعة الحال تشـير هنا كلمة «متحضرة» إلى حضارة. والاستشهاد المقبـل، وهو الاستشـهاد المفضل لدي في بعض الأحيان، يأتي من الرئيس سـلوبودان ميلوسـوفيتش (Slobodan Milosevic) عندمـا بدأ حملته في العـام 2000 بالثناء عـلى مرونة بلده ومهاجمته الغرب بعد ذلك، معلنا أن «هذا هو الجواب عن العنف والظلم، مما يدل على التفوق الحضاري لأمتنا، التي لا يهزمها ولا يقهرها الشر».

ومـن الواضح أن الحضارة والشر - وبتعبير مسـتنفد - هما في عين الناظر. وما حاولـت القيام به خلال عرضي التدريجي للاستشـهادات الحدثية، وبشـكل لا يدع مجالا للشك، هو ترسيخ فكرة أن الحضارة مجاز مليء بالالتباسات التي يعتبر الكثير منها، سياسي في طبيعته. والحضارة غالبا ما تشير إلى الشيء الخيّر والحقيقي والجميل في عالم تبدو فيه هذه القيم غائبة مع الأسف الشديد، والعنف حاضر يتهدده بشكل متزايد من الداخل والخارج. وأصبح المصطلح في واقع الأمر تعويذة تستحضر بوتيرة متصاعدة، في وقت أصبحت فيه الهويات والمعاني هشة أكثر فأكثر.

4

وفي الفصـل الثـاني، كتبت بشيء من التفصيـل عن الأصول والمعـاني المختلفة لكلمتي «حضارة» و«ثقافـة». وفي موضع آخر، أشرت إلى أن نوربيرت إلياس يعالج الموضوع بشيء من التفصيل في كتابه **العملية التحضرية**. وأود الآن أن أرى من كثب هذين المفهومين - الحضارة والثقافة - عبر العديد من الفترات التاريخية.

إن المهمة صعبة بشـكل رهيب خاصة بسـبب تغير معنيي المصطلحين. وسبق لنـا أن حصلنا عـلى فكرة عن الطبيعـة متعددة الأوجه لمصطلـح «حضارة». وإذا ما ركزنا الآن على مفهوم الثقافة، فسـيكون بإمكاننا إدراك أنه يطرح مشـكلا أكثر تعقيـدا، وتمخضت محاولة أنثروبولوجيين فهم معنـى الثقافة، عن تقديم أكثر من

مائة تعريف مختلف وحل لعقد مجموعة الأحداث التاريخية. ولاحظ الناقد الأدبي رايموند ويليامز (Raymond Williams) في عمله (الكلمات الرئيسة) ***Keywords*** هـذا الذي ورد فيه مدخل طويـل لكلمة ثقافة أن «الثقافة هـي إحدى الكلمتين أو الثـلاث كلمات المعقدة في اللغة الإنجليزية (عـلى الرغم من عدم وجود الكلمة حضارة التي تناولها فقط من حيث علاقتها بكلمة ثقافة)»[14].

وقـد أتى قاموس ويبسـتير الجديـد (Webster's New World Dictionary) بثمانيـة تعريفات منفصلة، آخرها التعريف الذي ينظـر إلى الثقافة باعتبارها تلك «التصورات والعادات والمهارات والفنون والوسائل والمؤسسات وغيرها لشعب معين في مرحلة معينة؛ الحضارة».

وإذ نعـترف من جديد بالتعقيـدات الخاصة بهذين المفهومـين، أرى أن بعض الملاحظات مفيدة أكثر لتنوير موضوعنا؛ فقد جرى ابتكار كل من الحضارة والثقافة خلال القـرن الثامن عشر، لوصف عمليـات يرجع تاريخها إلى عـدة ألفيات، وإذا مـا طبقنا المعنى أو المعاني الراهنـة للثقافة على الماضي، فسـيكون بإمكاننا القول إن الثقافـة أقدم من الحضـارة على اعتبار أن مجتمعات الصيـد والجمع - وهذه حال البشر في معظم مراحل ما قبل التاريخ - كانت تملك ما نطلق عليه الآن اسـم «ثقافة». ولم تكن الظروف مسـتقرة وملائمة بما فيه الكفاية لنمو زراعة مسـتدامة إلا بعد تغير المناخ نحو 10 آلاف- 12 ألف عام مضت، أي بداية ما يسـمى بالعصر الجليـدي الحـالي. وهذه الزراعة بخاصة هي التي جعلت مـن قدوم الحضارة أمرا ممكنـا، بمدنها وفوائضها، وتقسـيم العمل والطبقات الاجتماعية وغيرها. ونشـأت هـذه الحضـارات بالتزامن مع الحضـارات التي ظهرت في الصـين والهند والشرق الأوسـط، ومن ثم كانت توجد في هذه الأماكن الثقافات والحضارات على السـواء (بتعبير ينطوي على مفارقة تاريخية).

وفي هـذه المرحلة بدأت علاقـة الحب والكراهية بين هذيـن المفهومين، وهذا معروف لدينا بطبيعة الحال من خلال التأهل والتدبر في الماضي؛ فربما كانت الثقافة شـفهية، في حين كانت تحتـاج الحضارة - على ما يبـدو - إلى الكتابة. وربما كانت الثقافة إنجازا شـعبيا، بينما كان للثقافة جاذبية بالنسبة إلى المجتمع المدني، مرتبطة بالمدينـة والمواطنة. وتميـل الثقافة لتمثل الخاص والمحلي. أمـا الحضارة، فتحركت

باتجاه إمبراطوريات موسعة تدعي لنفسها العالمية. ويمكن للمرء وضع الرعوي بين هذين الطريقين في تصور الروابط الاجتماعية، وهو يحاول جاهدا أن يمد رجليه ليبلغا البدوي والزراعي والحضري.

ومع ذلك، فبمجرد أن تتحدد هذه التمايزات تُخترق الحدود الفاصلة بين مصطلحي «ثقافة» و«حضارة». وفي الوقت نفسه يصيران مترادفين في حال احتفاظهما بتباينهما. وثمة مثال نموذجي في هذا السياق، ولو أنه جاء متأخرا في غير زمانه، ويتعلق الأمر بتعقيب فرويد في كتابه **مستقبل وهم**: «أنا أبغض فصل الثقافة عن الحضارة». ويخبرنا بأنه يعني بالثقافة/ الحضارة البشرية «كل تلك الاعتبارات التي ترتفع فيها الحياة البشرية عن الشروط الحيوانية، وتختلف فيها عن حياة البهائم»[15]. وعلى نحو مماثل يقوم البعض بدمج المصطلحين معا. وفي ظل هذا الالتباس الذي يلف المفهومين: الحضارة والثقافة، ستحمل صيغة «الحضارة العالمية والثقافات المحلية» غير يقينية على نحو متجدد.

وفي هذه المرحلة، نحتاج إلى تحطيم قصة طويلة جدا. ونحتاج أيضا إلى الوعي بالطريقة التي تعمل بها الحقيقة - بما أنه بدأت هناك ثقافات وحضارات قبل انعكاسية الذات - التي يعمل بها التفكير في تلك الحقيقة - أي تصوراتنا لها - على مستويات مختلفة. ولم يكن هناك تقارب كما شاهدنا إلا ابتداء من القرن الثامن عشر فصاعدا. ومنذ ذلك الوقت والحضارة والثقافة كيانان ينظر إليهما تجريبيا ونظريا مجتمعين ومنفصلين في آن واحد. وفي الواقع، وكما تمت الإشارة إلى ذلك سابقا - نشأ مفهوم الثقافة في حضن التفكير في الحضارة. ومن ثم، تتمتع نسبيا بوجود مستقل. إضافة إلى ذلك، يمكن للمرء القول إنه في أواخر القرن العشرين تبنت الثقافة مضمون الحضارة أو على الأقل الحضارة الغربية.

وربما ينبغي للقصة أن تبدأ في القرن التاسع عشر مع الحركة الرومانتيكية (romanticism) التي تفضل النسبية الثقافية على عمومية الحضارة. وعلى كل حال، بنهاية ذلك القرن وبداية القرن العشرين اكتسبت أيضا الثقافة الحاملة للنسبية حسا لأشياء عالية في الحياة - الفن والأدب وغيرهما - وحسا لتحديد مجمل الحياة الاجتماعية، المادية والروحية. وفي هذه الحالة الأخيرة، وكما عبر عنها عالم الأنثروبولوجيا كليفورد غيرتس (Clifford Geertz)، يُنظر إلى الثقافة

باعتبارها نسقا رمزيا، وهو سياق يمكن فيه وصف الأحداث الاجتماعية والسلوكات والمؤسسات والمناهج بشكل واضح وكثيف. وفي ظل هذا الوصف تخبو الحضارة، كما يلوح.

وفي أواخر القرن العشرين في الغرب، تبدو الثقافة أيضا قد حلت محل العِرْق (race) والإثنية (ethnicity). ويظهر تعدد الثقافات بمنزلة شعار بالنسبة إلى العديد ممن يتبنى مدرسة ما بعد الحداثة والمدارس الفكرية الأخرى. وعكس الحضارات، ينظر إلى كل الثقافات حسب هذا الرأي على قدم المساواة. وكسبت النسبية والحركة الرومانتيكية في القرن الماضي الرهان، إذ كي تكون مثقفا الآن لا يعني توفرك على الآداب ومعرفة هوميروس وموتسارت أو مشاركتك في مجمل الحياة الاجتماعية، وإنما تبنيك أسلوب حياة يشترك فيها الآخرون من ذوقك، وربما من «أصولك» أيضا.

التطور الآخر المتعلق بالثقافة يكمن في «سيطرتها» بفضل قوة التجارة، وهنا ينصهر ويختلط نوع آخر مختلف من الحدود؛ ففي عصر ثورة المعلومات والهيئات المتعددة الجنسيات، أصبحت الخطوط بين التجارة والثقافة والترويج التجاري والتسلية مبهمة. وهنا، تتّحد قوى العولمة وعلى نحو غير متوقع مع الطريقة التي يتم بها تغيير معنى الثقافة. ومن المفارقة أن يعني هذا التطور، عودة مفهوم الحضارة الذي أُخرج عبر باب من الأبواب، ليدخل من جديد عبر باب أخرى. من أجل هذا ستظهر من جديد فكرة الحضارة العالمية والثقافات المحلية منتصرة.

وانطلاقا من هذه التعددية في المعاني والمراحل التاريخية التي حاولت عرضها من خلال تسليط الضوء على أجزاء محدودة من القصة، لا بد من إيضاح مسألة من المسائل؛ فالفرق بين الحضارة والثقافة أمر مشوش. وهكذا، بالعودة إلى اهتمامنا الرئيس بالحضارة ومضامينها، يجب علينا إدراج هذا التشويش باعتباره أحد تلك المضامين وأن نكون واعين بمخالبها ونحن نلح في سؤالنا الذي بلغ مراحله الأخيرة. وبقي لنا أن نأخذ سؤال فرويد المطروح على محمل الجد بخصوص الحضارة والسعادة/الشقاء، لنخلص بعدها إلى بعض النتائج حول مستقبل الحضارة وعملية تكوين تصورات عنها.

5

ومــن الأهمية بمــكان، النظر من كثــب في مصطلح «ســعادة» ونحن نفكر في الســعادة والحضارة ما إن كانتا في حالة تنافر. وحسب عدد من الباحثين، فإن فكرة «الســعادة» فكرة حديثة ظهرت في القرن الثامــن عشر - وهي الفترة التي أنتجت مفهــوم الحضارة. واقتحمت فكرة الســعادة الوعي العام عندئذ بشــكل بارز، كما تُظهر مثلا كلمات «الحياة والحرية والسعي لتحقيق السعادة» في الكتابات المقدسة للثــوار الأمريكيين، وعلى نحو أكثر تجريدا في التعاليم الفلســفية وأصحاب المنفعة ودعوتهم إلى «أعظم فائدة لأكبر عدد» كوسيلة لبلوغ السعادة العامة. وفي الحقيقة كان جيرمي بنثام (Jeremy Bentham) يسعى إلى تقديم شكل علمي لهذا المجهود من خلال بناء «حساب تفاضل وتكامل السعادة» (Felicific calculus)(*).

ألم يســع الناس إلى السعادة قبل القرن الثامن عشر؟ بلى، لكن كانت تلك فقط مســألة شــخصية، ففكرة أن لكل إنسان الحق في السعادة كانت في وقت مبكر أمرا سخيفا، لأنه ببساطة لم يجر التفكير فيه بالمرة. وكان على هذا الطموح الديموقراطي انتظار قدوم مفاهيم أخرى من قبيل سيادة الشعب وبدايات الثورة الصناعية. إذن فكرة الســعادة جزء من أفكار معقدة تدور حول مفهوم البشر الذين يعيشــون في مجتمعــات ذات روابط اجتماعية، خاصة التي يمكــن ترتيبها من قبل أولئك البشر أنفسهم. والحضارة التي تعد محط تركيزنا هنا هي أحد هذه التصورات «المرتبطة».

ويجــب وضــع معارضة فرويــد للحضارة والســعادة في مكان مــا داخل هذه المجموعــة من الأفكار. وكما أشــير إلى ذلك، لم يكن مؤرخــا ولم يعر هذا البعد من المشكل إلا انتباها ضئيلا، وكان اهتمامه منصبا على حالة أزلية عامة، كما يراها هو بخاصة. إن الأمور النفســية هي التي كانت تشــغل باله وليست الأمور التاريخية. وبالنسبة إليه، كان المفهوم النفسي - قمع الغريزة - في صلب الحضارة (أو الثقافة)، وهذا ينتج التعاســة والسخط. وفي كلا العملين: **مستقبل وهم** و**الحضارة وسخطها**، يكتشف فرويد أبعاد العداوة الخالدة بين الرغبات الغريزية وقيود الحضارة.

ولنعد إلى هذين الكتابين اللذين تطرقنا إليهما سابقا باقتضاب. إن كتاب **مستقبل وهم** (***The Future of an Illusion***) يدور في الأساس حول الدين الذي هو بمنزلة

(*) منهج لتحديد صِحة فعل ما، من خلال الموازنة بين اللذة المحتملة والألم الذي قد ينتجه. [المحرر].

تهْرب من الواقع. ولم يشر في الواقع إلى قضية الحضارة والسعادة إلا بمقدار طفيف. ويقول فرويد من دون توقف تقريبا: «إننا نرى عددا واسعا بشكل مفزع من الناس مستائين من الحضارة وتعسـاء داخلها»[16]. إن السبب وراء هذا السخط يرجع إلى كون «الثقافة تقوم على العمل القسري والنكران الغريزي»، وبالتالي تثير المعارضة.

وبعـد مرور بضعة أعوام، عاد فرويد إلى الموضوع في كتابه **الحضارة وسـخطها** (Civilization and Its Discontents)، الذي يعالج المشـكل بشكل موسع ومهم، مـن دون إغفال أهمية الدين باعتباره فقط إحدى الطرق التي من خلالها تسـعى البشريـة إلى التخفيف من شـقائها، إلى جانـب الفن والعلوم والمخـدرات واليوغا وغيرها. كل ذلك يعمل عمل مسـكن للألم لا غـير، ولا يمنحنا الراحة الحقيقية. وفي محاولة يائسـة، دعا أحدهم إلى التخلي عن الحضارة والعودة إلى الظروف البدائية. ولم يذكر فرويد هذا الشـخص بالاسـم، لكن روسـو هو بطبيعة الحال من دعا إلى تبني هذه الفكرة.

جديـر بالاهتمام تذكُّر أن فرويد نفسـه لم يكن يناصب الحضـارة عداء؛ فهي تدمج العقل الذي يؤمن به بشـكل رهيب. وهو يـرى أن الحضارة خطوة تطورية ضرورية تحمي البشرية من بيئـة مهددة، وتمثل دقة معرفية بالطبيعة حيث تحل قـوة البشر المتنامية محل القناعات الكاذبة بوهم وخيال ديني. ومن ثم، وفي عبارة خالدة جرى الاستشـهاد بها سـابقا يتحدث فرويد عن الإنسـان الذي يصبح «إلاهًا بديلا». وأمام طبيعة عدوانية، تقمص الإنسان شخصية إلهية.

وهـذا كله لم يوفر له الحماية مع ذلك؛ فالطبيعـة **البشرية** هي التي تجعل الإنسـان تعسـا. وبقمعنا لرغباتنا الغريزية، فنحن نتحمل عبء الشعور بالذنب وحس حاد من السـخط. ويعترف فرويد بأن مناقشـته للشـعور بالذنب تعطل إطار مقالته، مشـددا على «أنها تنسـجم بوفاء مع نيتي تقديم الشعور بالذنب باعتبـاره المشـكل الأكثر أهمية في تطـور الحضارة، وفي توضيـح أن الثمن الذي ندفعه لقاء التقدم الحضاري، يتمثل في فقدان السـعادة عبر الرفع من مسـتوى الشعور بالذنب»[17].

وفي الحقيقـة يعد اهتمام فرويـد بالذنب بصفته **جوهر المشـكل** ليس فقط خطـوة معرقلة، بل أيضا خطوة غير منسـجمة تماما، على الرغم من عدم تعارضها

مع ما قاله في السـابق. وكما هو معروف، فقد وضع فرويد الجنس في قلب حياتنا الغريزيـة، ولكنه اعترف أيضا «بالنـزوع إلى العدوانية» «باعتباره تصرفا يقوم على اقتيات ذاتي غريزي متأصل في الإنسـان». فهو بذلـك يتعارض مع إيروس (eros)، غريـزة الحياة، - «التـي هدفها مزج الأفـراد، وبعد ذلك العائـلات، ثم الأجناس فالشـعوب والأمم ضمن وحدة كبيرة؛ وحدة بنـي البشر». ويمكن إضافة الحضارة إلى هـذه القائمة المذكورة. وفي الجهة الأخـرى من الحب يوجد العدوان والمصلحة الخاصـة التـي اعترف بهـا فرويد بتجذرها أيضـا في الطبيعة البشريـة، أي حياته الغريزيـة. وفي قفـزة سريعة، يخلص إلى أن «معنى تطـور الحضارة لم يعد غامضا لدينا. ولا بد له من أن يمثل الصراع بين «إيروس» والموت، بين غريزة الحياة وغريزة الدمار، التي تتطور داخل النوع البشري»[18].

وفي هـذه الصيغة، نتعرف على صديقنا القديـم، الطبيعة الاجتماعية وغير الاجتماعية للإنسـان التي رسـمها آدم سـميث وكانط وعدد آخر لا يحصى من مفكري عـصر الأنوار. ولا يبدو لي، أو لا يبدو لمعظم الدارسـين الآخرين تقدما أن تحويـل فرويـد هذه الصيغـة إلى صراع بين الحياة والموت في شـكل غريزة الموت المشـينة التي اشـتهر بها. وعلى الرغم من عبقريـة فرويد - وكان فعلا عبقريا - فإن كتابه «**الحضارة وسـخطها**» لم يذهب بعيدا في شرح القسم الثاني مـن العنوان الذي حصره في نظرية التحليل النفسي. ولم يقدم لنا قدرا كبيرا مما قد يسـاعدنا على فهم القسم الثاني من العنوان. وصحيح أن هناك ومضات من التألق - الرب البديل مثلا - وبعض الكتابات الرائعة ولكن لا يتجاوز الأمر هذا الحد بشـكل كبير. ومع ذلك ثمة اسـتثناء معين: ترسـيخ العملية التحضرية في عرض منتظم لكيفية محاولة البشرية قمع غرائزها «الأساسـية» والسمو بها في وجود مصطنع ومتحضر.

وأما بالنسـبة إلى السـعادة في حد ذاتها - وبعيدا عـن فرويد - فيقترح رصدا مشـتركا أن بعض الناس يولدون «سـعداء» وأن آخرين يولدون دون ذلك؛ فالمزاج إذن يمكـن بطبيعـة الحال أن يتأثـر بالوقائع الخارجية. ولكـن إذا ما وضعنا هذه الوقائع جانبا، فإن هذا الميل العام يبدو ثابتا للغاية. وقد تم القيام بالبحث العلمي في الظروف التي تصنع السـعادة. وعلى الرغم من أنني تنتابني شكوك حول إمكان

قدرتنا على قياس السعادة بشكل جدي - حساب تفاضل وتكامل السعادة الذي جاء به بنثام في شكل جديد؟ - يحدو آخرين أمل كبير. ومن يدري لعلنا نجد جينا للسعادة (يبدو أن هناك ما يبرر الاعتقاد في وجود جين للغة)؟ وفي انتظار هذه النتائج، أخلص أنا الآخر إلى حقيقة النظر بشكل أفضل في السعادة والشقاء باعتبارهما «نشأتا داخل» أعضاء من الأنواع البشرية (species). وإذا حظي هذا الرأي بالقبول، فستبقى هذه الميولات مستقلة نسبيا عن تنمية المجتمع المادية والفكرية. إن السعادة ليست مقياسا للحضارة. وبناء على ما قلناه، لا بد للمرء من إدراك المكاسب التي تُجنى في الحياة المتحضرة اليومية؛ فتوفير الغذاء وانعدام الفقر والتسهيلات التي تقدمها الاختراعات الآلية كلها أمور لا يمكن بحال الاستخفاف بها. وبينما ينعدم أي دليل يثبت أنها تشكل ضمانات للسعادة، إلا أنها تنزع بكل تأكيد إلى تحسين مصير البشرية. ومع ذلك، يجب أن نذكر أنفسنا بأن بروميثيوس (Prometheus) عندما سرق النار - وفق الأسطورة - من السماء، وقدمها إلى الإنسان ليمنحه بالتالي الضوء والحرارة وهي مستلزمات تَقدُّم الثقافة والحضارة، لم يمنحه معها الطمأنينة والرضا. وفي الحقيقة، وكما نعلم ذلك من بقية ما جاء في الأسطورة، أن بروميثيوس تم تقييده بالسلاسل إلى صخرة والنسور تأكل من كبده إلى الأبد، وهذه ليست نهاية سعيدة ألبتة.

6

وفي مستهل هذا الفصل، أثرت مسألة ما إن كان مفهوم الحضارة فقدَ أي معنى حقيقي، أو كان أجوف لدرجة أنه أصبح إلى حد ما غير مُجْدٍ. ولما فحصنا «مضامينه» انطلاقا من صيغة ميرابو إلى الفترة الراهنة ونظرنا إلى «سخطه»، كنا مستعدين إلى السعي وراء بعض التقييمات الختامية. وأنا واعٍ أيضا بأن القارئ قد يختار أن يضرب بتقييمي عرض الحائط - ربما بغضب - ولكنه سيؤمن (أو ستؤمن) ربما بالسؤال التاريخي الذي تقوم عليه، وهذا هو أملي.

وثمة طرفة غالبا ما يتم الاستشهاد بها، تفيد بأن غاندي لما سئل عن وجهة نظره بخصوص الحضارة الغربية، أجاب بكونها فكرة جيدة. وما الذي يجعل من حضارة ما أكانت غربية أم غير ذلك، فكرة جيدة مبدئيا؟ إن هذا الكتاب في مجمله

يقــترح مجموعة من الأجوبــة، حيث تمثل الحضارة، باعتبارهــا مرحلة من التطور، عملية نقلت **الإنسان العاقل** (Homo sapiens) بعيدا عن طبيعته الحيوانية الأولى لتحولــه إلى رب تعويضي أو اصطناعي (Prosthetic). فالفن والأدب واللغة والدين التـــي عرفها ميرابو، عناصر أساســية تقــود إلى الحضارة. ولا بد من الإشــارة إلى أن استعمال النار والحرارة في صنع الأواني والتحف والأسلحة إلى جانب ابتكار محاريث ووســائل أخرى هي ضرورية لزراعة متطورة. كــما لا تفوتنا ضرورة ذكر بناء المدن المحاطة بالأسوار وتشييد القصور والمعابد وتعزيز التجارة.

هــذه بعض العناصر التي تم البدء بها، ولكن في غضون نحو عشرة آلاف ســنة أو أقل مــن ذلك، حدث تقدم لا يصدق بخصوص التحكم في العالم المادي. ولا يقل أهمية ذلك التقدم المثير الذي حصل في الحياة البشرية الاجتماعية - على الأقل من حيث التعقيد. وبحلول القرن العشرين، انتشرت أشــكال من الديموقراطية وظهرت دوائر أنشــطة المجموعة الدائمة التوســع انطلاقا من العائلة إلى الأمة. ومن الناحية التصورية، تعــد الحضارة القمة العليا. وهذه إنجازات، على ما يبدو، يصعب ضرب عرض الحائط بها.

وفي قطاع معين من المجتمع يتعلق بالنســاء، تبدو المكاســب مدهشة بشكل خاص ولو أنها شاذة. فتقريبا في كل المناقشات التي تمس الحضارة منذ تصورها من قبل ميرابو، كانت وضعية المرأة محط نقاش، وهي مقياس مســتوى الحضارة التي وصل إليه شــعب ما. وقد أوكل البعض من قبيل كانط لجنس الأنثى مهمة غرس القيم الحضارية في الرجال. وأعلن جيمس ميل، أن الطريقة التي تعامل بها المرأة تمثل الخط الفاصل بين الهمجية والحضارة، ولو أنه كان يستخف بالمرأة في حقيقة الأمــر ويصادر حقهــا في التصويت على اعتبار أن زوجها ســبق أن مثل مصالحها. واتفق ابنه جون ســتيوارت ميل مع ذلــك، على أن الحضارة كانت تقاس بوضعية النساء ودعا إلى ثورة محلية، وإن كان قد أصابه الذعر من بعض ما طرحه أبوه من آراء. واعترف كل من فرويد ونيتشه بفاعليتها المهمة في الحضارة.

وإذا مــا تجاوزنــا آراء الرجال، فســنلمس أن مهمة النســاء في مجتمع حقيقي قــد تغيرت في نواح كثيرة. فقد حققن نجاحا في الانتخابات، واقتحمن عالم الشــغل خارج المنزل بأعداد متزايدة فيما يدعى بالدول المتقدمة، وتســاوين مع الرجال في

الاستهلاك. وكان يسعى أحد النقاد إلى تلخيص هذه الحركة بإعلان أن «الهيمنة الحديثة لعالم الحياة من قبل الأناقة والكياسة... تدخل ضمن عملية تأنيث (feminization) المجتمع»[19]. وإننا نحتاج فقط إلى جمع استشهادات واقتباسات أخرى لتوضيح فكرة أن النساء، بغض النظر عن التحفظات المصاحبة، كن يعتبرن على نحو واسع مقياسا للحضارة. ومن خلال ذلك المقياس تحسنت وضعيتهن في أجزاء عديدة من العالم.

وكي ألخص تراكم ما استشهدت به وقلته، يمكن القول إجمالا إن الحضارة في العديد من تجلياتها شيء جميل ولا يمكن للمرء التخلي عنه بسهولة. ولكن يود البعض القيام بهذا وحسب؛ ففي الغرب نفسه ارتفعت أصوات مهمة، وهذا ما تمت الإشارة إليه سابقا من قبل نيتشه الذي اعتبر الرجل الحديث كائنا مريضا وقع في فخ الحضارة على نحو مميت. وخارج الغرب، يوجد صدى للهجوم اللاذع الذي شنه هذا الفيلسوف الألماني ضد الحضارة - الذي ألغى منه حضور الإله - إذ تردد صداه مع المؤمنين المتدينين الأصوليين الذين يرغبون في تدمير الحضارة «الملحدة» في جميع تجلياتها، عوض الدخول في حوار بناء.

وليس ضروريا أن يكون المرء هو نيتشه أو أصوليا ليدرك وجود جوانب سلبية في الحضارة، إذ يمكن مثلا، اعتبار قمعها للغريزة ضغطا شديدا بالنسبة إلى العديد، كما تجسد شكلا ممزقا للتعايش البشري. والحرب والعنف يختفيان في قلب الحضارة بشكل موضوعي. ومنذ بداياتها الأولى - منذ آلاف السنين - نشأت وانتشرت الحضارة عبر سبل عسكرية وسبل أخرى. ولايزال ممثلوها مع ذلك يصنعون الحروب. والمفارقة طبعا أن الحضارة تمثل أيضا كبحا للعنف وللروح الميالة إلى القتال. وهذا الكبح في واقع الأمر يقع في قلب مفهوم **العملية التحضرية** التي أتى بها إلياس.

كما أن هناك حقيقة مقلقة أخرى بشأن الحضارة تتمثل في التراجع عن عملية التحضر المصاحبة لها بشكل متكرر. وسواء تذكر المرء محاكم التفتيش في إسبانيا أو وجود العبودية في الولايات المتحدة، أو ركز على ثوران النازية في القرن العشرين، فلا بد لهذه الانزلاقات إلى العنف والتراجع عن عملية التحضر من أخذها بعين الاعتبار إلى جانب العملية التحضرية نفسها. صحيح أن طالبان هاجمت الحضارة عن جهل لما فجرت تماثيل بوذا في باميان (Bamiyan) إلى قطع صغيرة، ولكن

لا ننسى أن أكثر الشعوب «تحضرا» قامت بأشياء مماثلة. فمن السهل مثلا، نسيان الدمار الذي لحق في الستينيات بروح مدينة كالينينغراد (التي كانت تسمى كونغسبرغ سابقا، وهي مكان ألماني ومنزل كانط)، وحفر المهندسون العسكريون السوفييت حفرا «بقصر المدينة الذي يرجع تاريخه إلى القرن الثالث عشر، وملأوه بالديناميت وشرعوا في تفجير سبعمائة عام من التاريخ»[20]. وهناك أيضا الدمار «الحميد» الذي أتلف معالم المدن مثل مدينة نيويورك بسبب المصالح التجارية على الرغم من الجهود المبذولة في حماية المجتمعات التاريخية.

ومهما يكن من أمر آخر، فالحضارة تعد مجموعة من أشياء مختلطة تشبه قصة الكأس القديمة التي نصفها فارغ ونصفها الآخر مملوء وفق ما يراه المشاهد. وهذه هي الحالة التي تفضي بالبعض إلى التنبؤ بتوسعها إلى أن تصير حضرة عالمية. والتنبؤ برغبة آخرين في التخلص من هذا المفهوم، إن لم نقل بهذه الحقيقة جملة وتفصيلا. ويقول بول ريكور في هذا السياق: «البشر بشكل عام على حافة حضارة عالمية وحيدة تمثل على الفور تقدما ضخما بالنسبة إلى الجميع ومهمة كبيرة من أجل البقاء وتكيف موروثنا الثقافي حسب هذا الوضع الجديد»[21]. وعلى النقيض من ذلك، يصر عالم الأنثروبولوجيا «تيسا موريس- سوزوكي» (Tessa Morris-Suzuki) على ضرورة «إعادة التفكير في هذا الموضوع الذي قد يتخلى عن هذا المفهوم المتعب للحضارة، ويعيد استكشاف تاريخ المجتمعات الصغيرة، ويطور فهما أكثر حساسية لتعقيدات الثقافة وتناقضاتها»[22].

أين نحن من هذه الفوضى ومن الالتباسات والتناقضات؟ تتلخص الإجابة عن هذا التساؤل في موقفي التالي: أولا، مهما أقل في هذا السياق، فإن استحضار الحضارة باعتبارها مفهوما أيديولوجيا يميز مجتمع المرء عن الهمجيين سيبقى قائما، إذ توضح العديد من الاقتباسات أن «الحضارة» تبنت دور الرب في الوقوف إلى «جانبنا». وهذا الاستعمال السياسي للكلمة لن يزول. ثانيا، إذا قدر لمفهوم الحضارة الاستمرار بمعنى من المعاني، فسيكون ذلك على مستوى الحضارة العالمية والثقافات المحلية. وقد استبق ريكور هذا التطور حينما كتب قائلا: على الرغم من أن حضارتنا هي حضارة تقنية، «فإن التقنيات ليست عاملا حاسما وأساسيا بما أن مصدر انتشارها هو الروح العلمية ذاتها». وهذا ما يوحد البشر أساسا على

المستوى التجريدي والعقلاني بشكل بحت، ويمنح الحضارة شخصيتها العالمية»[23].
وحاولت تعديل وجهة النظر المتعلقة «بالاتجـاه التنويري» (Enlightenment) مـن خلال وصف حضارة عالمية «علمية - تقنية» حيث يمكن للمادية والعقلانية على حد سـواء إيجاد مكانهما. وانطلاقا من هذه الصيغة، سـيكون هنالك مجال للحضـارة وللثقافـة، أي للمحلي. كما أن هناك إمكانيـة القيام ببحث تجريبي في تفاعلاتها الحقيقية. وبينما نقر بصعوبـة حيادية مفهوم «العلوم - التكنولوجيا»، وأن على العلوم نفسها أن تطرح إشكالات بشكل مناسب، نستنتج من هذا المنظور أن مفهـوم حوار الحضارات ينطوي على مفارقة تاريخية على الرغم من أن نواياه جديرة بالثناء[24].

وأخـيرا، ومن دون تبنـي إعلان «موريـس- سـوزوكي»، أود أن أبرهن على أن مفهومـي الحضـارة والثقافة كليهما اسـتنفدا أغراضهما، وعليهما الانسـحاب من السـاحة الفكرية (وأكرر القول بأنهما سيظلان مستعملين في الخطاب العام). وتعد الحضارة بمنزلة أحد أشـكال السـتونهنج (Stonehenge)(*) التي تخيم على المنظر الطبيعـي لعقولنا. أما الثقافة فمثلها مثل شـكلها المجاور، فهي تمثل أحد المفاهيم التي تم ابتكارها وتشـكيلها في القرن الثامن عشر لتتطور بعد ذلك في خضم تطور العلوم الاجتماعية. وأصبحت في الألفية الجديدة معبودا. وفي الحيز الزمني الجديد الذي دخلناه ، لا ينبغي «تفكيكها» وحسب بل إزالتها أيضا.

إذن تبقى **العملية التحضرية** ضرورية، بحيث تتخطى الكياسة (civility) حدود كل الحضارات؛ فهي عملية مستمرة تركز على الفرد والجماعات التي يعيش داخلها. وتحضر فرد ما يشـكل بالأساس تحضر الفرد الآخر في عملية متكررة. ويمكن لفكرة الكياسـة أن تجتنب «الجوهر» - نحن ضد هم (us agains them) - المتجسد في معبود الحضارة. وفي مقولات وردت سـابقا، قمت بربط الكياسة بانعكاسية الذات، وهـو ما تمخض عنه مفهـوم الحضـارة. والآن، ومن خلال اقتراحنا فصل الكياسـة عـن ذلك المفهوم، بـرز جانب إضافي فيهـا. وتدعو الحاجة ليس فقـط إلى التأمل الذاتي (انعكاسـية الذات)، بـل أيضا إلى النقد الذاتي، مما يعنـي الانفتاح على نقد

(*) مَعْلَـم صخـري يعود إلى ما قبل التاريخ، يقـع في بريطانيا اليوم، ويُعتقد أنه كان يُسـتخدم لأغراض دينية وفلكية. [المحرر].

المرء «لحضارته» وطرق تفكيرها حتى يتسنى لنا ذلك ما أمكن، ووضع الأمور في نصابها المتعلقة بمصالح البشر باعتبارها وحدة معقدة[25]. وحال اتخاذ قرار بشأن هذه المصالح، ينبغي التفكير على مستوى العالم والأنواع عموما عوض التفكير على مستوى حضارة مستقلة بقيمها الخاصة.

ولا يفهم من كلامي أنني أدعو إلى تدمير منجزات الحضارة، بل أحاول فقط تحريرها من احتضانها لما هو مجَسَّد. وما الحضارة العالمية والثقافات المحلية باعتبارها مفهوما، إلا خطوة في هذا الاتجاه. وأما الخطوة المقبلة، فتتمثل في الإقرار بأن مضامين الحضارة هي إما عديدة جدا وإما فارغة من معنى مقبول يحولها إلى أيديولوجية بشكل أساسي. إننا وصلنا بشكل فعال إلى نهاية «الحضارة» باعتبارها تصورا مفيدا، وحان الوقت الآن لكي نرجع إلى الوراء قصد «التحضر»، بتوجه جديد وموسع يشمل كل البشر حيثما وجدوا.

الهوامش

مقدمة تمهيدية

(1) Bruce Mazlish, «Civilization in a Historical and Global Perspective,» International Sociology 16, no. 3 (September 2001).

الفصل الأول

(1) Paul Cartledge, The Greeks, A Portrait of Self and Others (New York: Oxford University Press, 1993), 13 and 37.

تحوم بعض شـكوك حول ما إن كان هوميروس فعلا التقى بالكاريين الذين لم «يغمغموا»، بل كانوا بالأحرى ينطقون لغة ليست هندو - أوروبية.

(2) المرجع السابق، ص: 156-157.

(3) إن الأعمال التي ركزت عليها بشكل محدد هي:

Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland, ed. Otto Brunner, Werner Conze, and Reinhart Koselleck (Stuttgart: Klett-Cotta, 197297-), vol. 7, entry on "Zivilisation, Kultur" by Jorg Fisch (pp. 679774-).

إن هذا العمل العلمي المذهل الذي يركز على الثقافة (Kultur)، يليق بعمل ألماني.

Civilisation : Le Mot et l'idée, by Lucien Febvre, Emile [sic for Ernest] Tonnelat, Marcel Mauss, and Alfredo Niceforo (Paris : La Renaissance du Livre, 1930),

خاصـة المدخل حول "Civilisation" مـن إنتاج فيبفر Febvre، الذي ركز على الحضارة الملائمة للعمل الفرنسي، على الرغم من أنه بحث في الثقافة (ص: 1-55).

Jean Starobinski, Blessings in Disguise ; or the Morality of Evil, tr. Arthur Goldhammer (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1993; Fr. orig. 1989), 1- 34, "The World Civilization."

وكل هـذه الأعمال الثلاثة تتضمن قائمة مراجع مفيـدة للغاية. وللاطلاع على وجهـة نظر قديمـة في الموضوع، انظـر الفصل المتعلق بـ «الحضـارة العالمية والثقافات الوطنية»، في:

Paul Ricoeur, History and Truth, tr. Charles A. Kelbley (Evanston, Ill.: Northwestern University Press, 1965).

وكما هو واضح وسـيكون واضحا أيضا في معظم هذا الكتاب، سـأقتصر في تفسـيري على التجربة الغربية، باعتبارها مشـكلا للتصور النهائي لمصطلح

«حضــارة». وســتبحث مقاربة أقل تزمتا في التشــكيلات الصينية والمصرية القديمــة وتشــكيلات أخرى تهم أيضــا الفرق بين المتحــضر والهمجي. وفي الحقيقة يقول صديقي محمد تمجيدي إنه بالنســبة إلى الدارس الإســلامي أو الصينــي، تبــدو فكرة أصل كلمة «حضارة» إلى جانــب مضامينها قضية هامشــية. والأمر المهم لديهم يتمثل ربما في تحديد المســار التاريخي لهذه الكلمــة في لغاتهم وتقاليدهم. وهذا لا محالــة عمل مشروع في حد ذاته، ولكنه - وبشــكل واضح - ليس كذلك بالنســبة إلى العمل الذي أنا بصدد مباشرتــه الآن، على الرغم من أن المفهوم يفيد مجهوداتي الخاصة. وينصب تركيــزي على التعبير الغربي الجديد للفــظ «حضارة» والطريقة التي أصبح يمارس من خلالها الهيمنة في العالم الحديث مع إيلاء اهتمام خاص بتوجيه نقد لهذا المفهوم واستعمالاته السياسية.

(4) Febvre et al., Civilisation: Le mot et l'idée, op. cit., 4.

(5) L'Ami des homes, pt. I, 377..

وإن النص الوارد هنا مأخوذ عن:

The Gallica website of the Bibliothèque nationale de France, http://visualiseur.bnf.fr./Visualiseur?Destination=Gallica&O=NUMM-89089 (accessed May 4, 2004).

وإن زميــلي «جيــف رافيــل» (Jeff Ravel) كان مفيــدا في تنقيح الترجمات الواردة هنا.

(6) Starobinski, Blessings in Disguise, 1 and 3.

(7) Cf. Almut Höfert, «The Order of Things and the Discourse of the Turkish Threat: The Conceptualisation of Islam in the Rise of Occidental Anthropology in the Fifteenth and Sixteenth Centuries,» in Between Europe and Islam: Shaping Identity in Transcultural Space, ed. Almut Höfert and Armondo Salvatore (Brussels: Presses interuniversitaires européennes, 2000), 67.

(8) Cf. various of Claude Blanckaert's works.

(9) C. Stephen Jaeger, The Origins of Courtliness: Civilizing Trends and the Formation of Courtly Ideals, 939-1210 (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1995), 12.

(10) New York Review of Books, October 7, 1999, 42.

(11) وللاطلاع على ترجمة مختلفة لهذه الفقرة عن:

Immanuel Kant's «Idea for a Universal History with a Cosmopolitan Intent» (1784).

انظر:

The Philosophy of Kant, ed. Carl J. Friedrich (New York: Modern Library, 1949), 126.

(12) Starobinski, Blessings in Disguise, 3.

(13) المرجع السابق، ص: 32.

(14) Dugald Stewart, Account of the Life and Writings of Adam Smith, in The Collected Works of Dugald Stewart, quoted in May Poovey, A History of the Modern Fact (Chicago: University of Chicago Press, 1998), 221.

(15) C.-F. Volney, Éclaircissement sur les États-Unis, quoted in Febre et al., Civilisation, 50.

لقد كان زميلي جيلبيرت فورستينبورغ (Gilberte Furstenberg) مفيدا للغاية في إخراج النص المترجم بدقة متناهية.

(16) David Waren Sabean, Power in the Blood: Popular Culture and Village Discourse in Early Modern Germany (Cambridge: Cambridge University Press, 1984), 29-30.

(17) Samuel Huntington, The Clash of Civilizations and the Remaking of the World Order (New York: Simon & Schuster, 1996), 43.

على الرغم من أن تعريف هنتينغتون للحضارة مفيد جدا، يبقى إلمامه بالموضوع إلماما سطحيا وماهويا.

(18) Mehdi Mozaffari, «Can a Declined Civilization Be Reconstructed? Islamic Civilization or Civilized Islam?» International Relations 14, no. 3 (December 1998): 31.

الفصل الثاني

(1) Frontiers in Question, ed. Daniel Power and Naomi Standen (New York: St. Martin's Press, 1999), X.

(2) المرجع نفسه، ص: 24.

(3) المرجع نفسه، ص: 36.

(4) المرجع السابق، ص: 237-243.

(5) J. H. Elliott, The Old World and the New, 1492-1650. (Cambridge: Cambridge University Press, 1970), ix. The next quotation is on p. 44.

(6) المرجع السابق، ص: 26.

(7) المرجع نفسه، ص: 103.

(8) مقتبس في المرجع السابق، ص: 73.

(9) وللاطلاع على مزيد من الأفكار حول التقدم العام، انظر:

Bruce Mazlish, The Uncertain Sciences (New Haven: Yale University Press, 1998). esp. 29 and passim.

(10) إن الطبعة التي أنا بصدد استعمالها هي:

Captain Cook's Voyages: 1768-1779 (later Voyages), selected and introduced by Glyndwr Williams (London: Folio Society, 1997), 151.

تطرح المقدمة تعقيبا قصيرا حول المشـاكل النصية. وأما الاستشهاد التالي، فهو أيضا مأخوذ من ص: 151.

(11) المرجع السابق، ص: 81.

(12) المرجع نفسه، ص: 174. وإن الاستشهادين المقبلين مأخوذان من الصفحتين: 175 و361. وللاطلاع على طريقة زاديغ، انظر أيضا:

Carlo Ginzburg, «Morelli, Freud, and Sherlock Holmes: Clues and Scientific Method,» in The Sign of Three: Dupin, Holmes, Peirce, ed. Umberto Eco and Thomas Sebeok (Boomington: Indiana University Press, 1983)

بالإضافة إلى Mazlish, Uncertain Sciences 8 الذي يقدم أيضا مراجع إضافية.

(13) Captain Cooks Voyages, ed. Williams 3.

والاستشهاد التالي مأخوذ من ص: 2.

(14) المرجع نفسه، ص: 41

(15) المرجع السابق، ص: 233.

(16) المرجع السابق، ص: 244.

(17) المرجع نفسه، ص:237-243.

(18) J. H. Elliott, The Old World and the New, 1492-1650. (Cambridge: Cambridge University Press, 1970), ix.

والاستشهاد المقبل موجود في ص: 44.

(19) المرجع نفسه، ص: 26.

(20) المرجع نفسه، ص: 103.

(21) ورد هذا الكلام، في عمل:

Hugo West, «The Limits of Enlightenment Anthropology: Georg Forster and the Tahitians,» History of European Ideas 10, no. 2 (1989): 147.

والاستشهادان المقبلان موجودان في الصفحتين: 148 و152.

(22) ورد هذا الكلام في:

László Kontler, «Savages Noble and Ignoble: Civilization and Race in George Forster›s ‹Vayage Round the World› (1777)» MS, 5.

(23) West, «Limits of Enlightenment Anthropology,» 147-48.

(24) Kontler, «Savages Noble and Ignoble», I.

(25) James R. Pusey, «Confessions of a Chinese History Teacher: Reflections on the 200th Anniversary of the Macartney Mission» (MS), II. (هذا عمل رفيع جدا).

(26) Robert Markley, «Civility, Ceremony, and Desire at Beijing: Sensibility and the European Quest for "Free Trade" with China in the Late Seventeenth Century,» in Passionate Encounters in a Time of Sensibility, ed. Maximillian E. Novak and Anne Mellor (Newark: University of Delaware, 2000), 64 and 76..

(27) Quoted in Pusey, «Confessions of a Chinese History Teacher,» 14.

(28) Quotations are from An Embassy to China: Being the Journal Kept by Lord Macartney During his Embassy to the Emperor Ch'ien-lung, ed. J. L. Cranmer-Byng (Hamden, Conn.: Archon Books, 1963), 124, 188, 264, 125, 191, 225, 228, 215, and 219.

إن أحد الأسباب التي دفعت الصينيين إلى التقليل من قيمة الكرات الأرضية الأوروبية هو عدم تخصيصها مساحة كافية للصين فيها، وعدم إبرازها على أنها مركز العالم.

(29) Quoted in Pusey, «Confessions of a Chinese History Teacher,» 35.

الفصل الثالث

(1) Edmund Burk, Reflections on the Revolution in France, ed. Thomas H. D. Mahoney (New York: Liberal Arts Press, 1955), 89.

(2) Boswell, Johnson, as cited in the OED, xxv.

(3) Francois Guizot, History of Civilization in Europe, tr. William Hazlitt (London: Penguin Books, 1997), 12.

ولكن هل هذه الحقائق بديهية، للاطلاع على الآراء التي تشـكل تحديا علميا لهذا الرأي، انظر:

Ludwig Fleck, Genesis and Development of a Scientific Fact, tr. Fred Bradley and Thaddeus J. Trenn (Chicago: University of Chicago Press, 1979; Ger. Orig. 1935), and Mary Poovey, A History of the Modern Fact (Chicago: University of Chicago Press, 1998).

(4) Guizot, History of Civilization in Europe, 12 - 13.

(5) المرجع نفسه، ص: 16.

(6) المرجع الســابق، ص: 13، ورد الاستشــهاد التالي في صفحة 55 ويعكس رأيا ما يزال مصدرا لمعظم التحليلات الغربية حول الإسلام في الآونة الراهنة.

(7) المرجع نفسه، ص: 32.

(8) المرجع نفسه، ص: II، أما الاستشهاد الموالي ورد في ص: 17.

(9) المرجع السابق، ص: 245.

(10) Alexis de Tocqueville, The European Revolution & Correspondence with Gobineau, tr. John Lukacs (Garden City, N.Y. : Doubleday, 1959), 224, 227 and 229.

(11) المرجع نفسه، ص: 248.

(12) لا بد أيضا من الإشــارة إلى أن توكفيل أيضا له فصل في الجزء الأول من كتاب «الديموقراطيــة في أمريكا» يتحدث عن الجنــس، خاصة جنس الهنود وجنس السود وجنس البيض.

(13) Gobineau, Pages choisies du comte de Gobineau, with introd. by Jacques Morland (Paris: société du «Mercure de France», 1905), 18.

(14) Arthur comte de Gobineau, Inequality of Human Races, tr. Adrian Collins (New York: H. Fertig, 1967, 1999), ix. The next quotations are from pp. xii and i.

(15) المرجع نفسه، ص4.

(16) المرجع السابق، ص27، 56 و210.

(17) المرجع نفسه، ص77.

(18) Gobineau, pages choisies, 36.

(19) ورد الكلام في:

Susanna Barrows, Distorting Mirrors: Visions of the Crowd in Late Nineteenth-Century France (New Haven: Yale University Press, 1981), 169. The quotation that follows from p165.

(20) Catherine Hall, Civilising Subjects: Metropole and Colony in the English Imagination, 1830-1867 (Cambridge: Polity Press, 2002)

هذا كتاب مهم يستكشــف بالخصوص دور الجماعات التبشيرية في تعزيز ثقافة الجنــس، على الرغم من أن الكاتبة اقتــصرت على إنجلترا وأظهرت ذلك انطلاقا من تجربة ميدانية للبيانات عوض اســتنادها إلى نظرية كبيرة كتلك التي تقدم بها غوبينو.

(21) Charles Darwin, the Voyage of the Beagle (London: J. M. Dent & Sons, 1960), 165.

(22) المرجع نفسه، ص: 203.

(23) Charles Darwin, the Descent of Man, in the Origin of Species and the Descent of Man (New York: Modern Library, n.d.), 919.

(24) Charles Darwin, the Voyage of the Beagle, 198. The quotation that follows are from pp. 229 and 219.

(25) المرجع السابق، ص: 219.

(26) The Autobiography of Charles Darwin and Selected Letters, ed. Francis Darwin (New York: Dover Publications, 1958), 37.

(27) Darwin, Descent of Man, 390.

(28) المرجع السابق، ص: 500.

(29) المرجع نفسه، ص: 505.

(30) Darwin, Autobiography 69.

الفصل الرابع

(1) John Stuart Mill, Essays on Politics and Culture, ed. Gertrude Himmelfarb (Garden City, N.Y. Doubleday 1963), 151.

(2) المرجع نفسه، ص: 45.

(3) John Stuart Mill, Principles of Political Economy, ed. J. M. Robson, 2 vols. (Toronto: University of Toronto Press, 1965), 2: 261.

(4) Mill, Essays, 126.

(5) John Stuart Mill, On Liberty, ed. Alburey Castell (New York: Appleton-Century-Crofts, 1947), 94.

(6) أعيد طرح هذه المقولة أو على الأقل جرى تقييمها من قبل:
Jennifer Pitts, "Empire and Social Criticism: Burke, Mill, and the Abuse of Colonial Power" (paper prepared for delivery at the 2002 Annual Meeting of the American Political Science Association),
حيث لا حظت أن ميل كان يميل إلى "اعتبار رعايا المستعمرات وسائل إدارية عـوض اعتبارهم شركاء في العملية السياسـية» (30). ويبـدو أن «ميل» كان "متبلد الحس بشأن الجوانب العنصرية للنزعة الاستعمارية.

(7) J. S. Mill, On Liberty and Considerations on Representative Government, ed. R. B. McCallum (Oxford: Basil Blackwell, 1948), 313.

(8) Mill, Essay, 135.

(9) Sigmund Freud, Totem and Taboo, tr. James Strachey (New York: Norton, 1962), 97.

(10) Segmund Freud, Civilization and Its Discontents, tr. James Strachey (New York: Norton, 1962), 80.

(11) يستعمل العنوان النهائي لـ«فرويد» الكلمة الألمانية Unbehagen التي تعني سخطا أو قلقا أو ضيقا. وفي الأصل كتب كلمة Unglück وتعني كربا أو محنة أو تعاسة.

(12) Segmund Freud, The Interpretation of Dreams, tr. James Trachery (London: George Allen & Unwin, 1961), 548.

(13) Segmund Freud, Moses and Monotheism, tr. Katherine Jones (New York: Vintage Books, 1958), 68.

(14) Segmund Freud, An Autobiographical Study, tr. James Strachey (New York: Norton: 1963), 138.

(15) Segmund Freud, The Futute of an Illusion, tr. W. D. Robson-Scott (Garden City, N. Y.: Doubleday, 1964), 66 and 79.

(16) Freud, Civilization and Its Discontents, 69.

(17) Norbert Elias, The Civilizing Process, tr. Edmund Jephcott, vol. I: The Development of Manners (New York: Urizen Books, 1978); vol. 2: Power and Civility (New York: Pantheon Books, 1982).

(18) Stephen Mennell, Norbert Elias: Civilization and the Human Self-Image (Oxford: Basic Blackwell, 1989), 72.
هـذا عمل رائع عن إلياس، إذ يضيف الكاتب أفـكاره عن الحضارة والنظرية الاجتماعية إلى أفكار موضوعه.

(19) Jan Gorak, «The Rise of Civilization: Scottish Contribution to Enlightenment. Glasgow April 2001» (MS), 4

(20) Mennell, Norbert Elias, 35 and 111.

الفصل الخامس

(1) William C. Hayes, the Scepter of Egypt, vol. I: From the Earliest Times to the End of the Middle Kingdom (New York: Abrams for Metropolitan Museum of Art), II.

أرى أن هذا الكتاب مفيد جدا.

(2) وللاطلاع على كيفية ترسيخ السلالات الحاكمة انظر المرجع نفسه، ص 35ff.

(3) المرجع السابق، ص 78.

(4) Tessa Morris-Suzuki, "Rewriting History: Civilization Theory in Contemporary Japan," positions I, no. 2 (1993): 527-28, 531.

(5) Kuwabara Takeo, Japan and Western Civilization: Essays on Comparative Culture, ed. Katō Hidetoshi (Tokyo: University of Tokyo Press, 1983), 134.

(6) Irokawa Daikichi, the Culture of the Meiji Period, tr. and ed. Marius B. Jansen (Princeton: Princeton University Press, 1985), 59, 61.

هذا نص أساسي يتناول فترة الأنوار اليابانية، أما الآخر فهو كالتالي:

Carmen Blacker, the Japanese Enlightenment: A Study of the Writings of Fukuzawa Yukichi (Cambridge: Cambridge University Press, 1964).

وكما يخبرنا بلاكر (Blacker) أنه «بُعيد عودة ملكية فيجي، بدأت مجموعة مـن الدارسـين الإعلان عن أن البنادق والبوارج وشـكلا جديدا من أشـكال الحكومـة غير كافية في حد ذاتهـا؛ فلا بد أيضا من فهـم الأفكار التي أدت إلى ظهـور هذه الأشـياء والمؤسسـات في الغـرب» (xi). وبتعبـير فوكوزاوا (Fukuzawa)، إن الحضارة ليسـت مسـألة أشـياء بل الحضـارة تكمن في الكيفية التي يفكر من خلالها الناس: «وعلينا تسمية هذا الشيء المهم للغاية بروح الحضارة». ورأى في صلب هذه الروح ما وصفه بـ «الاستقلال» (31).

(7) The quotation about Guizot is from Rumi Sakamoto, "Japan, Hybridity and the Creation of Colonialist Discourse," Theory, Culture & Society 13, no. 2 (117).

(8) Quoted in Blacker, Japanese Enlightenment, 68.

(9) Gerrit W. Gong, the Standard of «Civilization» in International Society (Oxford: Clarendon Press, 1984), 170.

وهذا كتاب رائع.

(10) المرجع السابق، ص 183.

(11) Morris-Suzuki, «Rewriting History,» 536.

(12) Kuwabara Takeo, Japan and Western Civilization: Essays on Comparative Culture, ed. Katõ Hidetoshi (University of Tokyo Press, 1983), 119, 129

(13) Dominic Sachsenmaier, «Zhu Zongyuan and the Problem of Christianity's Foreign Origin» (paper prepared for the Conference, Europe in China III, Berlin, April 22-26, 1998, 1-2).

(14) دمجت الصين بكل تأكيد عناصر من حضارات أخرى في حضارتها بما في ذلك الابتكارات التقنية والروحية على حد سواء مثل البوذية.

(15) Thongchai Winichakul, «The Quest for "Siwilai": A Geographical Discourse of Civilizational Thinking in the Late Nineteeth and Early Twentieth-Century Siam,» Journal of Asian Studies 59, no. 3 (August 2000): 528-31.

(16) للاطلاع على مزيد من التفاصيل، انظر:

Christina Klein, Cold War Orientalism: Asia in the Middle Brow Imagination, 1945-1961 (Berkeley: University of California Press, 2003).

الفصل السادس

(1) Michael Adas, Machines as the Measure of Men: Science, Technology, and Ideologies of Western Dominance (Ithaca, N. Y.: Cornell University Press, 1989).

(2) New York Times, December 16, 1999, A12.

(3) Samuel P. Huntington, «The Clash of Civilizations?» Foreign Affairs 72, no. 3 (Summer 1993), and The Clash of Civilizations and the Remaking of the World Order (New York: Simon & Schuster, 1996).

ويتحدث براسينجيت دوارا (Prasenjit Duara) مقاله:

"The Discourse of Civilization and Pan-Asiatinism", Journal of World History 12, no. 1 (2000)

عن:

«Japanese military-sponsored ideas of ‹clash of civilization› (125)

(4) Economist, August 18, 2001, 33.

(5) New York Times, November 10, 2001, A3.

(6) See Mehdi Mozaffari, "Can a Declined Civilization Be Reconstructed? Islamic Civilization or Civilized Islam?" International Reflections 4, no.3 (December 1998): 33.

وأنا مدين كذلك لأنجيلا جافري (Angela Jafffray) بمساعدتها في توفير مرادفات عربية لكلمة «حضارة».

(7) Arnold Toynbee, Civilization on Trial, quoted in Mozaffari, "Can a Declined Civilization Be Reconstructed?" 35.

(8) Mozaffari, "Can a Declined Civilization Be Reconstruded" 40.

(9) Aziz al-Azmeh, "Barbarians in Arab Eyes" (MS), 2.

(10) هذا جزء من محادثة شخصية جرت بيني وبين محمد مجيدي في 27 مارس العام 2000. وأنا أدين له بالكثير فيما يخص التفاصيل التي قدمها إلي بشأن الحضارة الإسلامية وقضايا أخرى جوهرية حيث كان يحاول معي لينقذني من تبني وجهة نظر عامة غربية.

(11) Muhammad Khatami, Hope and Challenge: The Iranian President speaks (Binghamton:: N. Y.: Institute of Global Cultural Studies: Binghamton University, 1997), 1.

(12) المرجع السابق، ص: 2-3.

(13) المرجع نفسه، ص:11، 28.

(14) المرجع السابق، ص: 83.

(15) المرجع نفسه، 9، 61.

(16) See "Auch die Tradition ist nicht ewig: Eine Gesellschaft, die nicht nachdenkt, ist verloren," Frankfurter Allgemeine Zeitung, August 1, 1998.

(17) Ettela'at, November 11, 1999.

(18) Bruce Mazlish, «The Hidden Khomeini,» in id., The Leader, the Led, and the Psyche (Hanover, N. H.: University Press of New England, for Wesleyan University Press 1990), esp. 146.

(19) Iran Times, November 5, 1999, 1.

(20) يستمد هذا الوصف من عمل «مازليش»:

Mazlish, Bruce «Introduction,» in Conceptualizing Global History, ed. id. and R. Buultjens (Boulder, Colo.: Westview Press, 1993), 1-2.

(21) Robert W. Cox, «Civilization and 21st Century: Some Theoretical Considerations» (paper prepared for the Third Pan-European International Relations Conference, Vienna, September 16-19, 1998), 8, quoted in Mehdi Mozaffari, «Mega Civilization: Global Capital and New Standard of Civilization» (MS, October-November 1999), 20.

(22) Quoted in Michael Valdez Moses, The Novel and the Globalization of Culture (New York: Oxford University Press, 1995), front matter.

(23) Between Europe and Islam: Shaping Identity in Transcultural Space, ed. Almut Höfert and Armando Salvatore (Brussels: Presses interuniversitaire européenes, 2000), 22, 68.

(24) كان «وولف شافير» (Wolf Schafer) في طليعة من قالوا بحضارة عالمية وبثقافات محلية، كما كان قوة مرشدة في تنظيم ندوة 1992 في هذا الموضوع.

(25) Quoted in Neal Swerdlow, «An Essay on Ancients and Moderns with a Consideration of Jonathan Swift on Science» (paper given at the Harvard History of Science Center, April 4, 2000), 21.

(26) Quoted in Krishan Kumar, 1989: Revolutionary Ideas and Ideals (Minneapolis, University of Minnesota Press, 2001), 81.

(27) Quoted in International Herald, September 30, 1999, 4.

وفي واقع الأمر، يمكن لبعض جوانب العولمة أن ينظر إليها باعتبارها جزءا من النزعة الاستعمارية الجديدة (neo-colonialism)، وهي طريقة جديدة لإخضاع الدول التي لا تنتمي إلى دائرة الدول الغربية. وكما هي الحال بالنسبة إلى ثنائي التجانس/ التباين وثنائيات مماثلة، لا ينبغي لنا السقوط في فخ استبدال الكل بالأجزاء.

(28) Russell Jacoby, «From Utopia to Myopia,» Boston Review, April-May 1999, 26.

(29) Stephen Mennell, «The Globalization of Human Society as a Very Long-term Process: Elias»s Theory,» Theory, Culture & Society 7 (1990): 369.

الفصل السابع

(1) Bernard Lewis, "Culture and Modernization in the Middle East," IWM Newsletter 66, August-October 1999, 10.

(2) New York Times, July 30, 2002, Dr.

(3) Prasenjit Duara, «The Discourse of Civilization and Pan Asianism,» Journal of World History 12, no. 1 (2001):1..

(4) Norbert Elias, The Civilizing Process: The Developing of Manners, tr. Edmund Jephcott (New York: Urizen Books)

(5) Henry Mayhew, London Labour and the London Poor: A Cyclopaedia of the Condition and Earnings of Those That Will Work, Those That Cannot Work and Those That Will not Work (London: G. Woodfall, 1851); Peter Pulzer, «Fog in Channel: Anglo-German Perspectives in the Nineteenth Century» (2000 Annual Lecture, German Historical Institute, London), 8.

(6) Quoted in László Kontler, «William Robertson and His German Audience and Non-European Civilization,» Scottish Historical Review 80, pt. 1, no. 209, April 2001, 77.

(7) يمكن رؤيته على هذا في الرابط التالي:

http://www.loc.gov/exhibits/treasures/images/at0058d.6s.jpg (accessed June, 2004).

(8) New York Times, July, 2002, A6

(9) Soviet Historical Encyclopedia, Vol. 15 (1974), s.v. «Tsivilization».

إنني مدين لزميلي لوران غراهام (Loren Graham) بمنحه إياي هذا المرجع.

(10) Personal communication from Loren Graham, February 5, 2000.

(11) Economist, September 16, 2000, 11.

(12) New York Times, July 21, 2001.

إن الاقتباس مأخوذ من المرجع نفسه، (March 4, 2001, A 24)

(13) New York Times, November 20, 1999, 1.

إن الاقتباس مأخوذ من المرجع نفسه، (September 13, 2000, A13)

(14) Raymond Williams, Keywords (New York: Oxford University Press, 1976), 76.

جديــر بالذكر أن رايموند يقتصر في تعليقه على الإنجليزية، على الرغم من أنها تميز لغات أخرى متعددة لدى المجتمعات التي تستخدمها.

(15) Sigmund Freud, The Future of an Illusion, tr. W. D. Robson-Scott (Garden City, N. Y.: Doubleday, n.d.), 3.

(16) المرجع السابق، ص: 66.

(17) Sigmund Freud, Civilization and Its Discontents, tr. James Strachey (New York: Norton, 1962), 81.

(18) المرجع السابق، ص: 69.

(19) National and Narration, ed. Homi Bhabha (London : Routledge, 1990), 5.

(20) New York Times, August 13, 2002, A4.

(21) Paul Ricoeur, «Universal Civilization and National Cultures,» History and Truth, tr. Charles A. Kelbley (Evanston, Ill.: Northwestern University Press, 1965), 271.

(22) Tessa Morris-Suzuki, «Rethinking History: Civilization Theory in Contemporary Japan,» Positions 1, no. 2 (1993): 546.

(23) Ricoeur, «Universal Civilization and National Cultures,» 271.

(24) للاطلاع على ملاحظات مستفيضة حول طبيعة الفكر العلمي، انظر:

Bruce Mazlish, The Uncertain Sciences (New Haven: Yale University Press, 1998), passim.

(25) تدين هذه الصيغة الأخيرة بالشيء الكثير «للحوار» الذي دار بيني وبين زميلي «بهروز تمجيدي» (Behrooz Tamdgidi)، إذ حذرني خلال مناقشتنا من أن الدعوة إلى سحب مصطلح «حضارة» قد يفهم على أنه سلطة تمارسها حضارة مهيمنة، رافضة لتلك الأصوات التي توجد في وضعية غير متكافئة في عملية العولمة. وأكد أيضا أن انعكاسية الذات لا تخص الغرب بمفرده، وهي الفكرة التي دفعتني إلى توضيح، الفوارق الموجودة بجلاء في السياق التاريخي المحيط بالتعبير الجديد للفظ «الحضارة» مقابل الأشكال السابقة لانعكاسية الذات.

المؤلف في سطور

بروس مازليش

- أستاذ التاريخ في معهد ماساتشوستس للتكنولوجيا (MIT).
- حصل على الدكتوراه من جامعة كولومبيا في العام 1955.
- أسس العديد من المجلات المحكمة في مجال التاريخ.
- من كتبه:
  - التحليل النفسي للتاريخ.
  - التقليد الفكري الغربي.
  - العلوم المتقلبة.
  - التاريخ العالمي الجديد.
- حصل على العديد من الجوائز التقديرية، ومنها جائزة توينبي في العام 1967.
- يــرى مازليش ضرورة قيــام حضارة عالمية تُمحى فيها كل معاني الاســتعلاء الأوروبي، ويركز في التعامل مع التاريخ على الفلسفة والتحليل النفسي.

المترجم في سطور

د. عبدالنور خراقي

- أســتاذ المثاقفة والتداولية في جامعة محمد الأول (كلية الآداب والعلوم الإنســانية)، والرئيس السابق لقسم اللغة الإنجليزية في الكلية ذاتها.
- حصل على الماجستير والدكتوراه من جامعة نيوكاسل البريطانية.
- عمل أستاذا زائرا في العديد من الجامعات الدولية منها جامعة آيوا الشمالية بأمريكا، والجامعــة الأوروبيــة بفلورنســا الإيطالية، وجامعة عجــمان للعلــوم والتكنولوجيا بالإمارات العربية المتحدة.

■ من أعماله:

- اللغة والهوية (نُشر ضمن سلسلة «عالم المعرفة» - الكويت).
- اللغة والجنوسة (نُشر ضمن سلسلة كتاب المجلة العربية في الرياض).
- روح الديموقراطيـة (نُشر ضمن سلسـلة كتب الشـبكة العربية للبحث والنشر في بيروت).

■ محكّم دولي في المجلة الدولية Politeness Research التي تُنشر في ألمانيا وإنجلترا.

سلسلة عالم المعرفة

«عالم المعرفة» سلسلة كتب ثقافية تصدر في مطلع كل شهر ميلادي عن المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب - دولة الكويت - وقد صدر العدد الأول منها في شهر يناير العام 1978 .

تهدف هذه السلسلة إلى تزويد القارئ بمادة جيدة من الثقافة تغطي جميع فروع المعرفة ، وكذلك ربطه بأحدث التيارات الفكرية والثقافية المعاصرة . ومن الموضوعات التي تعالجها تأليفا وترجمة :

1 - الدراسات الإنسانية : تاريخ ـ فلسفة - أدب الرحلات - الدراسات الحضارية - تاريخ الأفكار .

2 - العلوم الاجتماعية : اجتماع - اقتصاد - سياسة - علم نفس - جغرافيا - تخطيط - دراسات استراتيجية - مستقبليات .

3 - الدراسات الأدبية واللغوية : الأدب العربي - الآداب العالمية - علم اللغة .

4 - الدراسات الفنية : علم الجمال وفلسفة الفن - المسرح - الموسيقى - الفنون التشكيلية والفنون الشعبية .

5 - الدراسات العلمية : تاريخ العلم وفلسفته ، تبسيط العلوم الطبيعية (فيزياء ، كيمياء ، علم الحياة ، فلك) ـ الرياضيات التطبيقية (مع الاهتمام بالجوانب الإنسانية لهذه العلوم) ، والدراسات التكنولوجية .

أما بالنسبة إلى نشر الأعمال الإبداعية ـ المترجمة أو المؤلفة ـ من شعر وقصة ومسرحية ، وكذلك الأعمال المتعلقة بشخصية واحدة بعينها فهذا أمر غير وارد في الوقت الحالي .

وتحرص سلسلة «عالم المعرفة» على أن تكون الأعمال المترجمة حديثة النشر .

وترحب السلسلة باقتراحات التأليف والترجمة المقدمة من المتخصصين ، على ألا يزيد حجمها على 350 صفحة من القطع المتوسط ، وأن تكون مصحوبة بنبذة وافية عن الكتاب وموضوعاته وأهميته ومدى جدته . وفي حالة الترجمة ترسل نسخة مصورة

مـن الكتاب بلغته الأصلية ، كما ترفق مذكرة بالفكرة العامة للكتاب ، وكذلك يجب أن تـدوّن أرقام صفحـات الكتاب الأصلي المقابلة للنص المترجم على جانب الصفحة المترجمة ، والسلسـلة لا يمكنها النظر في أي ترجمة ما لم تكن مسـتوفية لهذا الشرط . والمجلس غير ملزم بإعادة المخطوطات والكتب الأجنبيـة في حالة الاعتذار عن عدم نشـرها . وفي جميع الحالات ينبغي إرفاق سيرة ذاتية لمقترح الكتاب تتضمن البيانات الرئيسية عن نشاطه العلمي السابق .

وفـي حـال الموافقة والتعاقـد على الموضوع ــ المؤلـف أو المترجم ـ تصـرف مكافأة للمؤلـف مقدارها ألف وخمسـمائة دينـار كويتي ، وللمترجم مكافأة بمعدل عشـرين فلسـا عن الكلمة الواحدة في النص الأجنبي ، أو ألف ومائتي دينار أيهما أكثر (وبحد أقصى مقداره ألف وسـتمائة دينار كويتي) ، بالإضافة إلى مائة وخمسـين دينارا كويتيا مقابل تقديم المخطوطــة ـ المؤلفـة والمترجمـة ـ من نسختين مطبوعتين .

وكلاء التوزيع

الدولة	وكيل التوزيع الحالي	العنوان	تليفون	فاكس
الكويت	المجموعة الإعلامية العالمية	الشويخ - الحرة - قسيمة 34 - الكويت - الشويخ - ص.ب 64185 - الرمز البريدي 70452	24826820/1/2 24613872 /3	24826823
الإمارات	شركة الإمارات للطباعة والنشر والتوزيع	Emirates Printing, Publishing & Distribution Company Dubi Media City/ Dubai UAE P.O Box: 60499	+971 242629273	+971 42660337
السعودية	الشركة السعودية للتوزيع	المملكة العربية السعودية - الرياض - حي المؤتمرات - طريق مكة المكرمة - ص.ب 62116، الرمز البريدي 11585	+966 (01) 2128000	+966 (01) 2121766
سورية	المؤسسة العربية السورية لتوزيع المطبوعات	سورية - دمشق - البرامكة	+963 112127797	+963 112128664
مصر	مؤسسة دار أخبار اليوم	جمهورية مصر العربية - القاهرة - 6 شارع الصحافة - ص.ب 372	+202 25782700-25782632	+202 25782632
المغرب	الشركة العربية الأفريقية للتوزيع والنشر	المغرب - الرباط - ص.ب 13683 - زنقه سجلماسه - بلفدير - ص.ب 13008	+212 522249200	+ 212 522249214
تونس	الشركة التونسية للصحافة	تونس - ص.ب 719 - 3 نهج المغرب - تونس 1000	+216 71322499	+216 71323004
لبنان	مؤسسة نعنوع الصحفية للتوزيع	لبنان - بيروت - خندق الغميق - شارع سعد - بناية فواز	+961 1666314/5 01 653259	+ 961 1653260
اليمن	القائد للنشر والتوزيع	الجمهورية اليمنية - صنعاء	+967 2/3201901	+ 967 1240883
الأردن	وكالة التوزيع الأردنية	عمان - تلال العلي - بجانب مؤسسة الضمان الاجتماعي	+962 65300170 - 65358855	+ 962 65337733
البحرين	مؤسسة الأيام للنشر	-----	+973 17 617733	-----
سلطنة عُمان	مؤسسة العطاء للتوزيع	ص.ب 473 - مسقط - الرمز البريدي 130 - العذيبة - سلطنة عُمان	+968 24492936	+24493200968
قطر	دار الشرق للطباعة والنشر والتوزيع	قطر - الدوحة - ص.ب 3488	+974 4557809/10/11	+ 974 44557819
فلسطين	شركة رام الله للنشر والتوزيع	رام الله - عين مصباح - ص.ب 1314	+970 22980800	+ 970 22964133
السودان	دار الريان للثقافة والنشر والتوزيع	السودان - الخرطوم - الرياض - ش المشتل - العقار رقم 52 - مربع 11	+2491 83242702	+ 2491 83242703
الجزائر	شركة بوقادوم للنقل وتوزيع الصحافة	Cite des preres FARAD.lot N09. Constantine. Algeria	+213 (0) 31909590	+ 213 (0) 31909328
العراق	شركة الظلال للنشر والتوزيع	-----	+964 700776512 +964 780662019	-----
نيويورك	Media Marketing	Long Island City. NY 11101 - 3258	+ 1718 4725488	+1718 4725493
لندن	Universal Press	Universal Press & Marketing Limitd	+ 44 2087499828 + 44208 7423344	+44208 7493904
ليبيا	شركة الناشر الليبي	-----	+218 217297779	-----

هذا الكتاب...

يبحث كتـاب «الحضارة ومضامينهـا» في موضوع الحضارة التي تستأثر باهتمام الدارسين على اختلاف مشاربهم وتوجهاتهم الثقافية والاجتماعية والسياسية. ويحاول الكاتب أن يبين أهمية هذا التصـور من خلال تتبع أصوله في القرن الثامن عشر، حيث استُعمل باعتباره أيديولوجية استعمارية، وتصورا يدعم العنصرية في وقـت لاحق. وقد امتد هـذا التصور للحضـارة إلى الحضارة المصرية، ثم طُوِّر من قِبل اليابان، والصين، ودول إسـلامية. وقد أدى هـذا التطور إلى فسـح المجـال أمام الدعـوة المعاصرة إلى «حوار الحضارات» (dialogue of civilizations). وفي المقابل، يرى المؤلف أن اسـتعمال مصطلح «حضـارة» في الوقت الراهن يجب أن يكون له معنى شامل من دون أن يقصي المعاني المحلية التـي يتـم التعامل معها على أسـاس ثقافـات متنوعة. ويدعو الكاتب، في خطوة جريئة، إلى الاسـتغناء عن اسـتعمال مصطلح «الحضارة»، والتركيز على مفهوم جديد للعملية التحضرية هدفه قيام حضارة عالمية.

ISBN 978 - 99906 - 0 - 420 - 7
رقم الإيداع (2014/166)